مركز دراسات الوحدة العربية

دور المعمار في حضارة الإنسان

رفعة الجادرجي

مكتبة الفكر الجديد

دور المعمار
في حضارة الإنسان

مكتبة
الفكر الجديد

مركز دراسات الوحدة العربية

دور المعمار في حضارة الإنسان

رفعة الجادرجي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الجادرجي، رفعة
دور المعمار في حياة الإنسان/ رفعة الجادرجي.
٧٨٤ ص.
بيليوغرافية: ص ٧٦٩ - ٧٧٠.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-683-7
١. الحضارة. ٢. العمارة. ٣. العمران الحضاري.
٤. الثقافة. أ. العنوان
303.482

العنوان بالإنكليزية
The Role of Architecture in Human Civilization
by Rifa'at Chadirji

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
email: info@caus.org.lb
Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى

بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤

الإهـــداء

منذ بداية مشروع هذا الكتاب، وأنا في حوار ونقاش،

أحياناً حادّ، مع بلقيس شرارة الجادرجي،

ولولا دورها في تحرير هذا الكتاب،

لما صدر بالصيغة التي جاء بها.

شكر

أقدّم الشكر إلى زميل المهنة حبيب إبراهيم صادق، الذي ساهم في التصحيح والإشراف على الكتاب، بما في ذلك اختيار الصور.

كما أشكر السيدة بان عبادي على تنظيم هوامش الكتاب.

المحتويات

مقــدمة

١ ـ هدف الدراسة

إن الهدف من هذه الدراسة التمهيدية، هو بيان الموقف من ظاهرة العمارة، و الدور الاجتماعي للمعمار فيها، و المسؤولية الاجتماعية التي أُنيطت به من قبل المجتمع، سواء أكانت هذه المسؤولية ضمنية، أم في مخيّلة كليهما: المعمار المكلّف، مقابل ذلك المجتمع الذي يتعامل معه، و الذي كلّفه بهذا الدور في تهيئة مصنَّعات (Artifacts) المعيش اليومي، أي هناك تعاقد واضح بين الطرفين.

فالمعمار، هو الحِرَفِيّ المختص الذي يبتكر رؤية لشكل المصنَّعات، و كيفية تصنيعها و تسخيرها في إرضاء مركب الحاجة الاجتماعية. و حينما كان المعمار في المجتمع التقليدي هو الحِرَفِيّ، الذي يقوم بدور الرؤيوي و المصنِّع، في الوقت نفسه، ظهر مع نضج العصر الكلاسيكي الإغريقي، المعمار المتشخص (Individuation) و الفنان. و لم يظهر مقام التشخص ثانية، و يتطور و ينضج إلا في عصر النهضة، الذي بدأ في إيطاليا. فأصبح دوره يتضمن ابتكار رؤية جديدة لشكل المصنَّع، نيابة عن المجتمع.

أسعى في هذه الدراسة إلى أن أبيِّن، أن العمارة، هي إحدى المُصنَّعات، مثل العربة و الكرسي و المنحوتات الفنية و اللباس و الطعام، و غيرها. حيث يبتكرها الفكر (Mind)، و يسخّرها في إرضاء مركب الحاجة، بهدف تأمين البقاء، و راحة سيكولوجية الذات، سعادتها و متعتها. لذا فإن ترقية العمارة و نضجها أو فسادها، ستؤلف الحالات المتعددة لمعيش الإنسان، ضمن البيئة المعمرة. و تؤلف نوعية العمارة، بذلك ترقية

البيئة المعمرة، التي يعيشها الفرد و الجماعة أو إفسادها. تعبر هذه البيئة و ما تتضمن من المصنَّعات عن نوعية شبكة الكلتشريات (Cultures) التي يتعامل ضمنها الفرد و الجماعة في إدارة و تنظيم معيشهم اليومي و كفاءتها. و تبعاً لذلك، يؤلف إفساد التكوين الشكلي للمصنَّعات، و من بين أهمها العمارة تأثيراً في المعيش، و لها دور في إفساد الأداة التي توظف، في تفعيل القدرات المعرفية و الحسية لمجتمع الإنسان. لذا فإن العمارة هي أكثر من أي مصنع آخر، لها تأثير في حياة الفرد و الجماعة التي تعيش ضمن جدرانها و بين أبنيتها و أزقتها و ساحاتها العامة. تؤلف جودتها و نضجها و في المقابل تلوثها و فسادها، دلالة واضحة على حالة حضارة المجتمع الذي يصنّعها و يديمها في الزمن.

تركز هذه الدراسة، بادئ ذي بدء على دور الفكر (Mind) ضمن الدورة الإنتاجية، و على أهمية دور الحرفي/ المعمار، و مسؤوليته في قيادة الظرف المعرفي و الحسي. و لذا تسعى للتوصل إلى معرفة آلية الابتكار، و مسببات عجز القدرات المعرفية و الحسية، التي تسبب ظهور التلوث البصري. فتؤكد أولاً، البحث في المسببات و آليات الحركة، و من ثم البحث عن استراتيجيات التربية المناسبة، و الحلول العملية لمواجهة تعامل مناسب مع العمارة.

و تفترض هذه الاستراتيجية مسبقاً وعياً في قيادة المجتمع، بالقدرِ المناسب، من قبل السلطة و المجال التربوي و الإعلام، و غيرها من القيادات في ضرورة تعامل معرفي و حسي، لبيئة معمرة تليق بما يمتلك الإنسان من حسيات.

لذا علينا أن نعي أن التعمير المعاصر في بيئة الوطن العربي هو تعميرٌ ملوّث بصرياً، و أن المعيش مع مصنّعاتٍ أشكالُها ملوثة بصرياً، تؤدي بدورها إلى أن تكبت تفعيل القدرات الحسية.

و هدفي هنا أن أقدم عرضاً لبعض مبادئ بنيوية ظاهرة العمارة، كما كنت بيَّنت في دراسات سابقة، لكي تؤلف هذه الدراسة مجالاً مضافاً، ضمن حوار الدارسين لهموم العمارة.

أسخِّر في هذا البحث آليتين لدعم الفرضيات التي اعتمدها. و هما: آلية قوى حركة مقوِّمات الدورة الإنتاجية، سواء منها الفكرية أو المادية. و ثانياً، بيان مسبّبات الحركة، سواء منها الفكرية أو المادية. من غير تسخير هاتين الآليتين، بوضوح أم ضمناً، لا أعتقد أنه يمكن أن يقترب البحث من مقام المعرفة العلمية.

إن الإشارة إلى هاتين الآليتين، تبيّن للقارئ ما تفترضه الدراسة، ليس فقط أسباب ظهور الطرز المعمارية فحسب، و إنما كذلك أسباب عجز تقدم العمارة، و ظهور الطرز الهجينة و التلوث البصري للبيئة المعمرة. لذا يتهيأ للقارئ الباحث قدرة مساءلة الفرضيات التي اعتمدتها الدراسة.

عند ذاك يمكن لقيادة المجتمع تهيئة مناهج تربوية، و إيجاد الظرف التعليمي لمعالجة عجز التنظير في مجال العمارة. و في الوقت نفسه، معالجة مواقع عجز الممارسة نفسها. إنه نهج أشبه بآلية التصحيح الذاتي، لأنه يؤمّن لقدرة التنظير معرفة مواقع الخلل في التنظير كما في الممارسة، و ما يتعين أن تكون آلية و نهج معالجة العجز.

فيتمكن التنظير، عند ذاك أن يسائل عن نوعية الفرضية ضمن التنظير، و عن مصداقيتها و مسبباتها، و بهذه المعرفة يتمكن من معالجة صيغ عجز التنظير و ما يقود إليه في نهج التربية و الممارسة.

و عن طريق البحث في هاتين الآليتين، و إسقاط الفرضيات القائمة و المعتمدة، سيتمكن الفكر من تجاوز الأوهام بقدر ما يحقق من تطور في المعرفة. كما سيتمكن تسخير هذه المناهج المعرفية، من تطوير المعرفة، و ابتكار رؤى جديدة في سيرورة البحث عن واقعية ظاهرة العمارة.

و سيتمكن القارئ الباحث و الناقد، عن طريق عرض آلية قوى الحركة و مسبباتها، مساءلة الفرضية التي تطرحها هذه الدراسة، فإما أن يؤيِّدها ويطوِّرها، أو يسائلها و يشك فيها و يدحضها.

لقد تضمّنت هذه الدراسة وصف مقوّمات ظاهرة العمارة و تصنيفها، بما في ذلك صيغ الحاجة، و جدلية حركة الدورة الإنتاجية، و الاغتراب و الأبتمال و الهارموني، و غيرها من هموم ظاهرة العمارة و مقوماتها.

إلا أن هذه الدراسة لا تؤلف أكثر من وصف عام مبسّط لواقعية الظاهرة. و لكي توضح واقعية هذه الظاهرة، يتعين أن يتوسع البحث و يمتد ليشمل نواحي عديدة لم تعالج إلا مبدئياً؛ و هو ما يتطلب توسيع البحث من قبل باحثين آخرين، ليصبح التنظير في مجال العمارة في مستوى ما هو عليه في العلوم الفيزيائية و البيولوجية و العلمية الأخرى.

٢ ـ بنيوية ظاهرة العمارة و الظواهر الأخرى

لا أعتقد أن في قدرة الفكر الوقوف على معرفة مناسبة لحركة التعامل مع المصنّعات، من حيث ابتكارها و تنضيج أشكالها، و تأخذ صفة الأبتمال (Optimal)، ما لم يتمتع الفرد المصمم و الدارس و الأكاديمي في المجتمع العربي المعاصر، بمعرفة مناسبة لمبادئ البنيوية. لقد أصبحت هذه المعرفة ضرورية، أسوة بالمجالات الأخرى المادية و الفكرية.

بعد أن تجاوز التصنيع الحرفة التقليدية، و انتقل إلى التصنيع الممكنن (Mechanization) و المعاصر، انتقلت المعرفة من كونها تراكمات عرف و تقاليد، إلى معرفة تجريبية و بحث و مساءلة في مسار لا ينتهي.

و عند اعتماد هذا النهج في التربية، ستتمكن القيادات الاجتماعية من تهيئة الظرف التربوي المناسب لأغلب أفراد المجتمع، ليصبح فعّالاً في تفعيل مرجعية معرفية و تربوية تهيئ و تنشّط قدرات الابتكار. من هنا تأتي أهمية البحث في بنيوية العمارة بكونها سيرورة بحث في تركيب مقوماتها.

لقد سعى الفلاسفة الماديون و العلماء الإغريق، إلى تفهم الظواهر الطبيعية، بكونها حركة لمادية الظواهر. و كان اكتشاف أول معرفة بنيوية بصيغة واضحة، تمثلت باكتشاف آلية الثقل النوعي لأرخميدس في ق.٣ ق.ع[(١)].

ثم توقف العالم الغربي عن الابتكار الفكري اعتباراً من ق.٤، حينما هيمنت الأيديولوجية الإبراهيمية على أوروبا و الشرق الأوسط. لذا يؤلف عصر النهضة و الحركة التنويرية، و ما تضمنت من تحرير للفكر من الأوهام الدينية و الأساطير و الخرافات و السحر، نهضة جذرية في تاريخ تطور المعرفة في حضارة الإنسان.

لقد ظهرت صيغ متعددة من الأديان في تاريخ تطور مجتمع الإنسان. و لغرض تبسيط البحث اختزلت تنوع الأديان بصيغتين: الأديان الطبيعية، و هي التي تعتبر أن الآلهة تمثل الظواهر، و الأديان الثنيوية، و هي التي تفترض أن هناك إلٰهين خارج الظواهر الطبيعية.

---

(١) يؤلف مختزل ق. بدلالة قرن، و ق.ع. مختصر إلى قبل عهدنا أو قبل المسيح.

إن قاعدة معرفة القانون الطبيعي لأي ظاهرة، هي في الواقع معرفة بنيوية تلك الظاهرة و ما تتضمن من آليات. و مع تطور و ظهور العلوم المعاصرة منذ ق.١٧، توالت اكتشافات بنيويات الظواهر، و منها قانون الجاذبية و الحركة لنيوتن، و اكتشاف آلية التركيب الضوئي (Photosynthesis)، بدأها هلمونت (J. van Helmont) في ق.١٧، و كثيرون من بعده، من بينهم هل (R. Hill) و بنسن (A. Benson)، ثم آلية تنوع الجينات التي بدأها مندل (G. J. Mendel). و من ثم اكتشاف آلية الاصطفاء الطبيعي التي جاء بها داروين و غيرها من النظريات التي أدت إلى التطور العلمي و التكنولوجي.

يتصف تركيب بنيوية العمارة بشدة التعقيد، التي هي أشبه ببنيويات الظواهر الأخرى: الحياتية و الفيزيائية و اللسانية و الاجتماعية و غيرها. و لم يظهر غالبها و ينضج، و يصبح فعّالاً في تكوين المعرفة إلا مع الثورة الصناعية، أي في بداية ق.١٨. فعندما ظهرت نظريات نيوتن لقانون الجاذبية و الحركة، كان لها تأثير كبير في تحفيز العلماء الآخرين في التوصل إلى قوانين مشابهة في المجالات المعرفية الأخرى.

لقد باشرتُ بدراسة بنيوية العمارة منذ خمسينيات القرن الماضي، و لم أزل أسعى و أبحث فيها. و أنا واعٍ، بأنني لم أزل في دورها الأولي. لا تؤلف قوانين الظواهر الطبيعية، و البنيوية التي تظهر فيها، مركبات بسيطة، و إنما مركبات متداخلة، لأن واقع الوجود هو كذلك. لذا لا يمكن التوصل إلى كامل معرفتها، و إنما يؤلف البحث فيها، و ما تتضمن من آليات سيرورة معرفة قاعدتها المنطقية، و بالتالي يحقق البحث خطوة في التقدم المعرفي.

إن دراسة العمارة، بالنسبة إليَّ، هي دراسة الوعي بضرورة إدامة وجود ناضج، يؤدي إلى تحريك آلية قدرات الابتكار التي تقوم بدورها في تفعيل الدورة الإنتاجية، حيث يتحقق تغيير المادة من صيغتها الخام إلى شكل المصنَّع كأداة في إرضاء الحاجة.

غير أن دراسة العمارة المعتادة، أصبحت في كثير من الحالات التربوية، لا أكثر من وصف لتاريخ تطور الطرز، و وصف أشكالها. فهي دراسات أشبه بدراسة أصول سياقة السيارة و طرزها و مواصفاتها، من غير دراسة آلية محركها و دينامية الحركة.

٣ ـ تطور العمارة و مفهوم البنيوية

إن تطور العمارة سيرورة فكرية ابتكارية، كغيرها من السيرورات (Processes) المعرفية، فهي سيرورة لا نهاية لها؛ لأنها تنبني على الابتكار و البحث و التطور الحسي. و من المهم أن يجد الفكر الممارس موقعاً مناسباً له في مسار هذه السيرورة، و يسهم في توسيع و إغناء مسيرتها. و بما أنه ليس هنالك محددات لقدرات الابتكار التي يتمتع بها الفكر ـ سوى تلك المحددات التي يبتكرها الفكر نفسه، حيث تكبت قدرات الذات لذاتها ـ لذا ليس هنالك محددات للتطور، سواء أكانت بصيغها الإيجابية أم السلبية، الأمر الذي يجعل من الممكن ظهور طرز معمارية و مصنَّعات ناضجة و مبتملة (Optimal) الشكل، و في المقابل ظهور طرز هجينة و فاسدة، و ملوثة بصرياً.

و ما يؤكد هذا، أن وظيفة العمارة في مجتمع الإنسان، و غيرها من المصنَّعات، هي ليست أداة سكن و خزن و التخلص من الفضلات، فحسب، و لا تنحصر في أداة إرضاء الحاجات النفعية و الحماية فقط. و إنما هي كذلك أداة حوار اجتماعي و التعبير عن الهوية، و عن وعي موقع الذات في الوجود. فالعمارة أداة حوار مثل الإيماءات البدنية كالراقص و الأصوات التي يستعملها الخطيب، أو المغني أو الممثل.

و كذلك تؤلف المصنّعات الأخرى، أداة حوار كالرسم و النحت و المجوهرات و الملابس و صبغ البدن. حيث تؤلف جميعها ممارسات تعبِّر عن هوية الذات. فالفرد، مثلاً، حينما يرقص و يغني، لا يستمتع بأداء الذات لذاته فحسب، بل كذلك هو استمتاع الذات ضمن معيش الجماعة (Community)، فيتحقق بذلك استمتاع المشاهد و المستمع، في تفاعل متبادل بين الطرفين المؤدي و المتلقي أولاً بإعجابهم بكفاءة الأداء، و دلالة معاني الحركة و الصوت، بالنسبة إليهم كمتلقين، فيؤلف الوعي بإعجاب الآخر أداة وعي تميُّز موقع هوية الذات المؤدي بالنسبة إلى المتلقي بين أفراد الجماعة.

و بقدر ما يخلو هذا الحوار من تنوع ناضج و دلالات اجتماعية، سيعجز الحوار الاجتماعي عن تطوير مركب القدرات المعرفية و الحسية التي ترثها بيولوجية الفرد، سواء أكان واعياً بهذا العوز أم لا.

تفترض رؤى المعرفة التجريبية أن الفرد يستطيع، اعتماداً على تفعيل الملاحظة المعرفية و الحسية المتأنية، أن يدرك منطق واقعية و موضوعية الملاحظة نفسها؛

فيستنتج الفكر، استناداً إلى هذا المنطق، قوانين تفسر العلاقة بين الظواهر، صفاتها و حركاتها، و فهم العلاقات السببية بين الأحداث؛ فيصبح في قدرته أن يتكهن بما ستكون عليه الأحداث في المستقبل. لذا تعتقد رؤى الطرائقية التجريبية (Empirical Methodologies)، بأنه يمكن، في ما إذا استند الفكر إلى الدلائل المستقاة من الملاحظة و المقارنة و التجربة، أن يتوصل الفكر إلى معرفة أقرب للواقع، تتجاوز الأوهام و الغيبيات[٢]، بالنسبة إلى تطور المعرفة، التي تؤلف قاعدة الابتكار.

لا تنحصر معرفة العمارة في طريق تجربة التعامل مع المادة و دراسة ضروريات هذه التجربة و مقارناتها، و إنما يتطلب كذلك التعرف إلى عمومية هذا التعامل، خارج الزمن و ظرف التعامل. و هو ما يتطلب ابتكار رؤية لعمومية تفعيل التعامل، حيث تتضمن هذه المعرفة مختلف آليات تفعيل الدورة الإنتاجية. فتؤلف هذه المعرفة، المصطلح عليها بالبنيوية (Structure)، القاعدة المعرفية المناسبة لقيادة التربية، ذلك في مختلف مجالاتها، و لمختلف الأجيال. فيصبح الفرد، ضمن هذه المعرفة العامة، مهما كان موقعه في ترتيب المجتمع، عنصراً فعّالاً في تعمير صالح.

إذاً، تؤلف معرفة البنيوية (Structure) لظاهرة العمارة، رؤى عامة لقيادة التعمير، و علاقات حركة التعمير بعامتها التي تمتد في زمن التاريخ، بينما يؤلف مفهوم البنى (Constructs)، كتعمير داراً معيَّنة في زمن معيَّن، و مجتمعاً و ظرفاً محدداً. فبينما تؤلف البنى مادة التعمير، تؤلف البنيوية مفهوماً مجرداً لحركة التعمير.

فكل شيء في الوجود هو عبارة عن بنى، سواء أكان مادياً أم حيّاً، و كل بنية تقع ضمن حركة بنيوية إحدى الظواهر، حيث تؤلف البنيوية مفهوماً تجريدياً، يشير إلى مجموعة العلاقات القائمة فيما بين المقومات التي يتألف منها التكوين البنيوي[٣].

و على ذلك يمكن تعريف بنيوية العمارة بأنّها تركيب مجموعة العلاقات المادية و الفكرية القائمة ضمن حركة الدورة الإنتاجية، و هي العلاقات الضرورية بين الفكر و المادة، مهما تنوعت المادة و هدف تفعيل الحركة. لذا، لا بدَّ من أن يكون في الوجود

---

(٢) أنتوني غِدِنْز، علم الاجتماع: مع مدخلات عربية، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة و تقديم فايز الصُيّاغ، علوم إنسانية و اجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٦٢.

(٣) محمود محمّد جاد، النظرية الاجتماعية: الاتجاهات و التيّارات الكلاسيكية (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، ٢٠١٣)، ص ٢٧.

فكر و مادة، متفاعلان، قبل أن يظهر المصنّع للوجود، و يرضي حاجة ما لمجتمع ما في الزمن.

كما يؤمن البحث في البنيوية قاعدة معرفية عامة لمختلف آليات حركة تفعيل سيرورة توليد الشكل، بدلاً من اكتفاء البحث في وصف الشكل.

ينبّه التنظير في بنيوية العمارة، الأكاديمي و الدارس كليهما، إلى مواقع الخلل في الممارسة و مسبباتها، سواء أكانت المعرفة ضمنية أم مباشرة. فيصبح في قدرة الباحث تهيئة الظرف المعرفي و الحسي و التعليمي، الذي يقود المجتمع إلى تربية معمارية، تتضمن المعرفة و الحسية المناسبة لزمانها.

هنا مصدر أهمية التنظير في مجال ظاهرة العمارة، و مبادئ معرفة بنيويتها (Structure)، و التي تتضمن: مبادئ الدورة الإنتاجية (Production Cycle)، مركب الحاجة، و ظرف تحقيق صفة الأبتمال (Optimality)، و غيرها من المقوِّمات و الآليات التي تنقل المادة إلى شكل المصنّع.

٤ ـ المجتمع العربي و الحداثة

كان تطور الفكر في المجتمع التقليدي/ الحِرَفِيّ، الذي يقود التعمير يعي مبادئ تفعيل التعمير و بنيويتها عن طريق السليقة و الخبرة العملية الحرفية، لذا يكون الحرفي متهيئاً لاستيعاب متطلبات التطورات ضمن تكنولوجية الحرفة. أما إذا جابه، أو حصلت تكنولوجيات خارجة عن تقاليد الحرفة المعتمدة، عند ذاك يصبح غير متهيئ في مواجهة المتغيرات الجذرية في تركيب المجتمع و التصنيع، فيعجز عن التعامل المُجدي معها.

لقد واجه الوطن العربي في نهاية القرن التاسع عشر، فيضاً لنوع جديد من المصنّعات، لم يكن متهيئاً لاستيعاب متطلبات التعامل معها، لا من ناحية إرضاء مناسب لمركب الحاجة، و لا من حيث تفعيل تصنيع مكمل لها. لذا عجز عن ابتكار كلتشريات (Culture) آداب و أخلاق لتعاملٍ اجتماعي مناسب مع التكنولوجيات الجديدة. و ذلك لأنه لم يتعرض لمراحل تدريجية لتطور معرفي، لكي يتمكن من استيعاب متطلباتها المعرفية و الحسية، و يكتسب القدرة على تعامل مناسب مع صيغ الحداثة التي ظهرت في مختلف مجالاتها المعرفية و الحسية. لذا فسد الكثير من التعامل مع معالم و مقومات

المعاصرة و الحداثة. و هكذا ظهر في الوطن العربي تلوثٌ بصري و حسيٌّ في مختلف مجالات التعمير و إدارة المعيش اليومي.

٥ ـ دور الوطن العربي في الحداثة

لم يكن هنالك دور للوطن العربي في ابتكار الحداثة كرؤى للوجود، و لا في ابتكار المصنَّعات التي يستوردها. و حينما ظهر بعض العلماء و الفلاسفة في العالم الإسلامي في القرون الماضية، و في مجالات معينة، كانوا معوقين و مهمشين من قبل قيادة السلطة و المؤسسة الدينية. فلم يكن لهم دور فعّال في تهيئة قاعدة معرفية عامة تتمكن من التجاوب مع حركة عصر النهضة، و التنويرية و المكننة، لا في مجال العلوم و لا في مختلف مجالات إدارة الإنتاج و المجتمع بعامته، لأن الحضارة الإسلامية كانت في طور الانهيار.

لقد كان فقدان ظرف معيش المجتمع العربي البدوي لتنوع البيئة الطبيعية و المصنَّعات، كالرسم و النحت و الرقص و الطهو، سبباً لتطوير اللغة كبديل، بصيغة شعر و خطاب بليغ، يتوافق مع متطلبات معيش البداوة. غير أنها بدائل محدودة، فبقيت القدرات الحسية البيولوجية الأخرى مطموسة و مسبتة. و لم يتنوع أداء الحوار الجمعي، و لم تغتنِ شبكة كلتشريات المجتمع، أو تكن متهيئة لتتوافق بقدر مناسب مع متطلبات الحداثة و تطوراتها المتسرعة.

خلاصة كل هذا، أن تلوث البيئة المعمرة، يؤلف دالةً واضحةً على فقر القدرات الحسية و المعرفية لهذا المجتمع، كما أنه دلالة على عجز تربوي وجودي. و هنا مصدر أهمية التنظير و البحث في بنيوية العمارة. ولكي يتمكن قادة المجتمع من تجاوز المعوقات الأيديولوجية، و من ثم تهيئة التربية المناسبة لجيل جديد.

٦ ـ المصطلحات

لقد سعيت إلى أن ابتكر مصطلحات جديدة كلما جابهت معاني جديدة، بدلاً من اشتقاقها من فعل قائم، كما هو المعتاد من قبل الكثير من الباحثين في اللغة العربية؛ الأمر الذي يجعل ذلك النوع من اشتقاق دلالات اللغة، و المصطلحات، فضفاضاً و غير دقيق أحياناً.

هدفي في ذلك هو توضيح و دقة دلالة المصطلح، لكي يؤدي إلى توضيح الفكرة التي تقدمها و تعتمدها الدراسة. إن توضيح معاني المصطلحات، يهيئ للقارئ الناقد فرصة تفهُّم واقعية فحوى الفرضيات المطروحة. و بذلك تهيئ له قاعدة معرفية واضحة لإجراء تطوير المفهوم و الرؤى، و إجراء التعديل المناسب، أو دحض الفرضية بالحجج نفسها و بالمنطق الذي استندت إليه الدراسة. فيصبح عندئذ الحوار ضمن مجال البحث موضوعياً و عقلانياً.

كما سعيت إلى تعريف المصطلحات، كلما وجدت ضرورة لذلك. و بقدر ما يكون التعريف موضوعياً، سيتضح أكثر فحوى النص. ويسهل على القارئ نقد النص.

لا تبحث هذه الدراسة الوضع الاجتماعي و الاقتصادي، و لا تسعى إلى ذلك. و إنما ينحصر هدفها في مسألة واحدة، و هي: البحث في آلية تطور التعمير، و دور قدرات الفكر في ذلك، و ضمناً دور المعمار و مسؤوليته و قيادته في الحوار الاجتماعي.

إنها بحث في آلية وعي الفكر وضرورة التعمير بهدف إدامة الوجود و راحته و التعبير عن هويته. و هي آلية التفاعل بين قدرات الفكر و المادة الخام، و نقل المادة، ضمن سيرورة الدورة الإنتاجية، لتؤلف شكل مصنّعات إرضاء الحاجة، كل المصنّعات: العمارة و الملابس و أدوات المنزل و وسائل النقل، و غيرها.

لا تبحث هذه الدراسة في دور حرية الفكر في تفعيل قدرة الابتكار، و موقف المجتمع من هذه الحرية. و لا تتردّد هذه الدراسة في الاستقاء من المصادر المعرفية و الحسية الأخرى، البيولوجية و الأنثربولوجية و السيميائية (Semiotics) و الفلسفية و غيرها، كلما وُجدت وتطلب توضيح الرؤى و دعمها.

الفصل الأول

الإنسان العاقل، قدرات الفكر و التطور

١ ـ المتصلة الطبيعية و ال «براكسيس» (Praxis)

كان معيش مختلف الكائنات الحية و تطورها، ضمن المتصلة الطبيعية (Natural Continuum) حصراً. فهي تؤلف، شبكة تنظم العلاقات بين مختلف الأجناس الحية، النبات و الحيوان، حيث يترابط ضمنها معيش جميع هذه الكيانات و إدامتها. بدأت تتكون و تتوسع هذه الشبكة، مع ظهور و تعدد تنوع الكائنات الحية على الأرض، فتطورت مع تطور قدرات و تنوع متطلبات معيش هذه الكائنات. فاكتسبت كل منها موقعاً تتفرد به، ضمن هذه الشبكة من علاقات و اتصالات فيما بينها. و أصبحت تتمتع كل منها بموقعها في الشبكة، يؤمِّن إدامة بقائها أي ـ تأمين قوت المعيش و التكاثر ـ ضمن هذا الموقع. و يتصف وجودها بالشبكة، حيث يكون الكائن الحي، في الوقت نفسه، إما مفترساً لكي يؤمن قوت المعيش، أو ضحية كقوت معيش لكيان آخر. و مع الزمن، تستقر هذه العلاقة بين هذه الكائنات في حالة شبه وطيدة، إلى حين حصول تغير في البيئة، بسبب ظهور كيان جديد يربك الاستقرار و التوازن، فيزول البعض منها، و يستبدلها بكائنات أخرى، ذلك إلى حين أن يحصل مرة أخرى، استقرار نسبي للعلاقات، فيما بين المفترس و الضحية.

تتصف آلية هذه الحركة ضمن المتصلة الطبيعية (Natural Continuum)، بأنها غير واعية، تخضع لآليات متعددة من الاصطفاء الطبيعي (Natural Selection)، حيث تزول بعض الكائنات و تظهر أخرى، فيتكاثر عدد منها أو تزول، متكيفة مع متطلبات البيئة الطبيعية (Natural Environment)، و محددة بسبب علاقاتها مع الكائنات الأخرى.

وصف داروين، في كتابه **أصل الأجناس** علاقات الكائنات الحية، حيث هي دائماً ضمن حالات، إما يَأكل أو يُؤكل. و هذا صحيح كذلك بالنسبة إلى الإنسان، فهو يأكل كثيراً من أجناس الحيوانات و النباتات. مع ذلك، فهو معرَّض لِأنْ يُؤكل من قبل حيوان

مفترس أو ميكروب. و عند تجاوز مدة البقاء، يموت موتاً طبيعياً، و عند ذاك يُؤكل من قبل كائنات تقتات على القُمامة (Scavengers)، أو الديدان، تحت الأرض أو فوقها.

يقود تطور الكائنات الحية، ما ترث من استراتيجيات غريزية (Natural Instincts)، فتكتسب القليل من الخبرة، و تتكيف مع البيئة في دور تطور نموِّها الأولي. و من ثم تستقر باستراتيجيات غريزية مكيفة في أداء تعاملها مع البيئة. و عند تعرضها لتغيُّر بيئي إذ ذاك تقود آليات الاصطفاء الطبيعي تطورها البيولوجي. بهذه السيرورة، لا تسلك الطبيعة بالضرورة طريق الأقل مقاومة فحسب، بل كذلك تبني هذا الطريق[١].

فظهرت ضمن هذه التطورات الأساسيات (Primates)، في زمن يقدَّر قبل ١٣٠ مليون عام. و ظهر من ضمنها القرود في زمن يقدر بنحو ١٥ مليون عام.

و بدأت تتطور و تظهر الأنواع (Species) المتعددة من الإنسانيات (Hominids)، بزمن يقدر الآن بثمانية ملايين عام. كان أولها الذي تطور و اكتسب صفة الإنسانيات، و اكتُشفت له أحفوريات (Fossils) في أفريقيا، و يقدر عمرها بنحو ٢,٤ مليون عام.

و قبل ٢,٥ مليون عام، توسع دماغ أسلافنا من ٦٠٠ مليلتر فقط، إلى نحو ليتر. لم يحصل هذا التطور بالصدفة، و إنما تزامن تطور الدماغ مع العصر الجليديّ. و هنالك ثلاثة أسباب رئيسة لتوسع الدماغ: **أولاً**، منح قدرة مواجهة المتغيرات المناخية عن طريق ابتكار تكنولوجيات مثل الملجأ، و النار و الملبس؛ **ثانياً**، دعم المتطلبات الفكرية للصيد و الجني؛ و **ثالثاً**، تهيئة المجموعة في منافسة المجموعة الأخرى في الذكاء[٢].

و بدأت تُبتكر مع تطور هذه الإنسانيات، شكلية مصنّعات، متجاوزة القدرات الغريزية، تقودها «شبكات كلتشرية» (Cultural Net). تؤلف المصنَّعات الأداة التي يسخرها الفرد و الجماعة في التعامل مع البيئة. بمعنى، أصبح لا يؤمّن الفرد من الإنسانيات قدرة إدامة معيشه، في تعامله اليومي مع متطلبات البيئة، من غير ابتكار و تفعيل كلتشريات متضمنة مصنَّعات.

و مع تطور هذه الممارسات، و تعدد و تنوع المبتكرات، و في تفاعلها مع التكوين البيولوجي للدماغ، أخذ الفكر ينضج و يتوسع بقدر ما توسعت و تعقدت ممارسة قدراته الابتكارية. بهذه الممارسات الابتكارية مع البيئة، و تنوع تصنيع مصنّعات إرضاء

---

(١) Adrian Bejan, in: *New Scientist* (21 January 2012).
(٢) *New Scientist* (1 August 2009).

مركب الحاجة، أصبحت الإنسانيات، أول حيوان يطور تركيب وجوده البيولوجي من موقع شبه واعٍ بأنه أصبح يبتكر المصنَّعات. و بقدر ما تطورت القدرات الابتكارية لهذه الإنسانيات، و تفاعلها مع القدرات الغريزية، أخذت تتحول هذه الممارسات لتؤلف «كلتشريات» (Cultures). فأصبح التعامل مع متطلبات البيئة الطبيعية و الاجتماعية، عن طريق كلتشريات، و هي سلوكيات يبتكرها الفكر، و إن كانت لم تزل بصيغتها الأولية و بداية تنشئتها.

و مع اكتساب هذا الوعي في الوجود، و قدرات تفعيل الابتكار، خرجت الإنسانيات و تجاوزت المتصلة الطبيعية، فانفصلت عن عالم الحيوان بقدر ما اكتسبت من قدرات الابتكار. و كان بسبب قدرة تجاوزها المتصلة الطبيعية، أن اكتسبت تنضيج قدرة الابتكار. و كان لقدرات الابتكار هذه دورٌ فعّالٌ في تحقيق تطوير الذات الفاعلة.

و مع تحَقق هذا التفاعل المتبادل، بين بيولوجية الإنسان العاقل (Homo Sapiens) و الفكر الواعي بقدرات ذاته، خارج المتصلة الطبيعية، توقف نسبياً التطور البيولوجي لدى الإنسانيات. مع ذلك، بوصفه كياناً بيولوجياً، لم تتوقف سيرورة آلية الاصطفاء الطبيعي، لدى الإنسان العاقل؛ سوى أنه أصبح التطور عنده عن طريق ابتكار الكلتشريات، و ما يبتكر و يكتسب من معرفة و حسيات، حيث يفعّل التكوين البيولوجي، الغريزي، كقاعدة لتفعيل و تطور ابتكار الكلتشريات. و لا يتوقف التطور البيولوجي لدى الإنسان العاقل، لكنه يصبح بطيئاً نسبة إلى ابتكار الكلتشريات.

أقدمت هذه الإنسانيات، في المراحل الأولى من تطورها، على تصنيع أداة التعامل مع البيئة. تضمن هذا نقل مواقع المادة الخام، و إعادة تركيبها، من غير إجراء تغيير محسوس على أشكالها الخام، لذا كان التغيير محدوداً.

و من بين أهم الأدوات التي ابتكرتها الإنسانيات، كانت: أداة الطرق و القص، و ربما كان اكتشاف النار أهمها، في تلك المرحلة من تاريخ التطور. و لم ينحصر تسخيرها في طهو الطعام، بل شملت إنارة محل السكن و تدفئته، و تخويف الحيوانات المفترسة و إبعادها عنه.

سهّل شيُّ الطعام عملية الهضم، فأدى إلى تقليص حجم الأمعاء و مدة الهضم، ومن ثم منحته الوقت المناسب للتفكير في العمل و الابتكار. إذ كان لابتكار النار دور

حاسم في نقل الإنسانيات خارج المتصلة الطبيعية، كما كان لها دور فعّال في صياغة البدن، ليأخذ شكل الإنسانيات أولاً، و من ثم شكل الإنسان العاقل.

أصبح التعامل مع المصنَّعات عنصراً فعّالاً في تطور الدماغ و قدرات الابتكار. يصطلح على هذه الحركة، و دورها في تطور الكيان، بآلية الـ «براكسية» (Praxis). و هي آلية قدرة تحقيق التطور الذاتي، للبدن و الفكر.

إن آلية الـ براكسية في مجتمع الإنسان، هي آلية أشبه بالتفاعل بين الزهرة و النحل و الحشرات، حيث أدى هذا التفاعل إلى تطور وجود كليهما. إذ كان كلاهما سبباً في ظهور و تطور الآخر، و هو شبيه بعلاقة ظهور السكّر في الفواكه، بسبب استحسانه من قبل الحيوان و الإنسان.

و من هنا أصبح التعامل مع متطلبات البيئة، و التطور الذي تحققه الإنسانيات، ليس تطوراً لـ «سيرورات» (Processes) عمياء لآليات الاصطفاء الطبيعي، و إنما تطور مُقاد، بدرجة ما، بتفاعل الوعي لإرادة بدائية، لقدرات الابتكار التي تكتسبها الإنسانيات. و أصبح تطوّر الكيان يتحقق بسبب تفعيله لهذه الآلية، فتحقق دور ابتكار الشكل و القدرات ذاتها. فأصبحت تطور نفسها بنفسها من خلال تفعيل آلية الـ «براكسية».

إذاً، بسبب ما يبتكر الفكر من تعامل جديد، الذي بدوره يسبب هذا التفاعل الجديد مع البيئة، و يؤدي إلى تغيير في سلوكيات التعامل، و الموقف من البيئة، لأن كلاً من البدن و الفكر تعرَّض لضغوط التعامل الجديد الذي يؤدي إلى التغيير.

لقد تطورت الإنسانيات إلى الإنسان العاقل، عن طريق امتزاج بين آليتين: هما: الاصطفاء الطبيعي، و آلية الـ «براكسية». و مع تطور و تقدم هذا التفاعل المتداخل تعاظم أكثر دور آلية الـ «براكسية». فتوسع ابتكار «الكلتشريات» في مجتمع الإنسان، و بالقدر نفسه توسع في قيادة سلوكيات أفراد المجتمع.

٢ ـ نياندرتال

لم يكن تطور الإنسان العاقل في المراحل الأولى من مجتمع الصيد المتطور وحيداً نسبياً، فقد تزامن معه الـ «نياندرتالي» (Neanderthal). و نحن نشترك معه في جيناتنا ٩٩ بالمئة، كما نشترك بالسلف نفسه قبل ٥٠٠ ألف عام. التقى الـ «نياندرتالي» بالإنسان العاقل و تم التزاوج بينهما، قبل ٤٥ ألف عام في الشرق الأوسط.

زال الـ «نياندرتاليون» في حقبة تقدر قبل ٣٠ ألف عام، و كان آخر موقع لهم في الشرق الأوسط. و قد صنعوا أدوات مركبة من أكثر من مادة واحدة، قبل ١٢٧ ألف عام. و زينوا أنفسهم بمصنعات رمزية منذ ٥٠ ألف عام. إن العظم الذي وجد في الرقبة يدل على أنه كان لهم لغة(٣) أيضاً.

و تدل الأبحاث الأخيرة، على أنهم كانوا يفكرون و يتكلمون مثلنا. و قد أغنوا عالمهم بالموسيقى، و زيَّنوه بمصنعات رمزية كما نعمل نحن الآن. ربما كانوا أول من ابتكر الموسيقى، و عزفوها حول الموقد. و تنسب أقدم آلة موسيقية إليهم، و يرجع الناي الذي صنع من العظم إلى ما قبل ٤٥ ألف عام ـ و لو أن البعض يشك بكونه آلة موسيقية.

لقد سخّروا جلود الحيوان كلباس لهم، و صنعوا أدوات مركبة، أكثر من مادة واحدة، و عملوا أول رمح مع قبضة له، قبل ١٢٧ ألف عام. كما وضعوا الزهور في مقابرهم، مع وجود لقاح طبي، حيث يعتقد البعض أنه دلالة على وجود «الشامانية» (Shamanism)، و طقوس دفن. و هناك دلائل بأنهم زينوا أنفسهم مع مصنعات في زمن قبل ٥٠ ألف عام. أي قبل ظهور الإنسان العاقل في المنطقة نفسها(٤).

٣ ـ الحيوان و الوعي بالموت

حينما يموت البعض من الحيوانات الـ «سيتشية» (Cetaceans)، أي الحيوانات البحرية الثديية الاجتماعية، مثل الدولفين و الحيتان. ترافق الجثة و تهتم بها بعض الوقت، إنها سلوكيات يمكن تأويلها بأنها دلالة على الحزن. لكن نحن لا نعلم إن كانوا حقاً يدركون الموت، و لكنهم يسلكون دلالات الحزن في سلوكياتهم من الجثة بعد الوفاة(٥).

٤ ـ الإنسان مع النار

لولا وجود النار، لما قام بيت و لا وجدت قبيلة و لا حياة إنسانية على وجه الأرض.

---

(٣) *New Scientist* (4 December 2010).

(٤) المصدر نفسه.

(٥) *New Scientist* (10 September 2011).

بلغت النار من الأهمية في مجتمع الإنسانيات بحيث لا تخلو أقوال الإنسان العاقل من محاولات لتفسير أصل النار. و تشير كثير من الأساطير إلى أن الإنسان سرقها من الآلهة التي حفظتها بكلّ عناية، و لم تتقاسمها مع الإنسان[٦].

و يشكل موقد النار، سواء وسط الخيمة أو الكوخ أو البيت، محور الحياة العائلية. فيؤلف الموقد مصدر الدفء و المكان حيث تتجمع الجماعة و تتناول فيه الطعام. و هو الذي يبعد الحشرات، كما هو مصدر النور ليلاً، حيث تروى القصص و الحكايات لتبعث الحيوية بين الجماعة[٧].

و يعتقد «رتشارد رانكهام» (Richard Wrangham)، من جامعة هارفرد، أنه كان لاستعمال النار دور للحصول على طعام مغذٍّ أكثر. قاد تناول الطعام المطبوخ إلى تقلص أحشاء البدن، و قد حررت مصادر غنية لتنمية الدماغ. أدت هذه الظروف إلى حالة ما يصطلح عليها بالنمو المتسرع (Runaway). ربما كان لهذا النوع من التغذية المرجعة دور فعال في ظهور اللغة و تطورها. تؤلف هذه الصورة بعامتها دور «كلتشرية التغذية»، و ما تتضمن التكنولوجيا و العلاقات الاجتماعية بين أفراد الجماعة وهو ما أدى إلى ظهور دماغ الإنسان العاقل في أفريقيا قبل نحو ٢٠٠ ألف عام.

لقد توسع الدماغ حتى أصبح معوقاً و خطراً في الولادة. كما تبين دراسات كثيرة أنه كلما يصبح الدماغ أكثر فعالية و ذكاء، فإنه يؤدي بدوره إلى قلة في الإنجاب. و أصبح الآن واضحاً أكثر من أي وقت سابق أن النشاط الفكري و النجاح الاقتصادي، يقترن مع العائلة الأصغر[٨].

يعتقد الباحث «تود بريوس» (Todd Preuss) من جامعة «إيموري» (Emory University, Atlanta, Georgia)، أن مع تطور الأدوات (Tools) التي تُسخر لذبح الحيوان منذ مليوني عام، أصبح للحم دور فعّال في توسع دماغ الإنسان، لأن اللحم يؤلف مصدر غذاء غني، يؤدي إلى تطور لاحق للدماغ. و يقول: «فإن أردت دماغاً كبيراً، فيجب أن تهيئ له الطعام المناسب من حيث الكمّ و النوع».

---

(٦) يوليوس ليبس، **أصل الأشياء**: **بدايات الثقافة الإنسانية**، ترجمة كامل إسماعيل (بيروت: دار المدى، ٢٠٠٦)، ص ١٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٨) *New Scientist* (24 September 2011).

٥ ـ التعليم في مجتمع الإنسان

في بحث قدمه «هول وايتهيد» (Hal Whitehead) من جامعة دال هاوسي في هاليفاكس، اسنت نوفنا في كندا (Canada)، بيّن أن هناك مناحي كلتشرية تتصف بها سلوكيات الحيتان و الدلافين، بما في ذلك الأغاني، مع تقاليد في النزوح و تكنولوجيات الجَني.

و وجد «كارل فان شايك» (Carel Van Schaik) مع رفقائه في عام ٢٠٠٣ في زيوريخ، سويسرا، أن هناك ٢٤ تقليداً كلتشرياً لدى الأورانغوتان» (Orangutan). تتضمن هذه الكلتشريات اللعب و لف لفائف من أوراق الأشجار، و رمي الفاكهة بعضهم على بعض قبل النوم. كما بينّت في العام نفسه سوزان بري من جامعة كاليفورنيا، ممارسة الكلتشريات المتعددة بين القرود من نوع «كابوجن»، في كوستاريكا.

وهكذا فإننا نجد من الواضح أن التعلم الاجتماعي مفيد لمختلف الأجناس. فالحيوان الذي يتمكن من تقليد سلوكيات قائمة بين الجماعة، يتمكن بدوره من تعلم مهارات أخرى بسرعة. يؤلف هذا المنحى ميزة خاصة في المجتمعات التي تكون في دور التغير.

و من المعروف منذ مدة طويلة أن بعض الطيور تتعلم أناشيدها فيما بينها. ليس كل هذا فحسب، فالسمك كذلك يتعلم تكنولوجيات من نظرائه في قيادة الكثير من سلوكياته، مثل تناول نوع الطعام و التفتيش عن الطعام، و معرفة المفترس و كيفية تجنبه. و هناك دلائل بأن لدى بعض الحشرات صيغاً من التعلم الاجتماعي.

لا شك في أن التعليم الاجتماعي (Social Learning) ضروري في تلقين المعلومات، و لكن يصبح مضراً إذا كان غير مميز و عشوائي. فعدم قدرة فهم التقاليد قد يؤدي إلى احتباس الحيوان ضمن سلوكيات مضرة، حينما تتغير ظروف البيئة، و قد تعرض بعض الحيوانات إلى ذلك ـ و تحصل الحالة نفسها عندما يحتبس مجتمع الإنسان ضمن أيديولوجية تجاوزها الزمن.

إن معرفة ما يتعين اكتسابه أو تجنبه، تؤلف منحىً أساسياً في قدرة إدامة الوجود. و هنا يتميز الإنسان عن الحيوان، فنحن لا نقلّد فحسب، بل كذلك نعتبر أن كل دورة

من التغير ما هي إلا نموذج للإمكانات. هذا ما يمنحنا فرصاً أكثر لاكتساب معرفة فعّالة أكثر، و متوافقة مع تطور البيئة سواء الطبيعية منها أم المعرفية(٩).

٦ ـ تعريف الفكر

إن حالة الإدراك الواعية بذاتها هي التي تحدد النمط و الكيفية التي يتعامل بها الدماغ مع عالمه المعيش. و في الوقت نفسه، بتعامل الدماغ مع عالمه تتكون و تتحدد قدرات الإدراك. فالإدراك الواعي بذاته و الفاعل هو الفكر، و يؤلف الفكر المتفاعل مع «الغريزة الكلتشرية» التي تقود سلوكيات الفرد.

فهناك إذاً تعامل جدلي متكامل بين هذين الاثنين. فالفكر لا يصنع الدماغ، و لا الدماغ يصنع الفكر، فهما كيان واحد؛ إنها حالة إفعال وجود بيولوجي. و لا ينحصر الإدراك في منطقة معينة من الدماغ، و إنما في وظيفة كامل الدماغ، و إن كانت بعض الأفعال تتمركز في مناطق محددة. لذا يحصل الشعور و الإدراك عامة كحصيلة لوظيفة منظومات فعّالة ضمن الدماغ، إذ إن وظيفة الإدراك هي تحديد الرؤية(١٠). و الفكر الواعي هو الفاعل، و بتفاعله مع الغريزة يكون قد ابتكر الكلتشرية المعينة، التي تقوم بقيادة سلوكية معينة، فلكل سلوكية يحققها الفرد ضمن المجتمع و خارجه، هي كلتشرية مبتكرة.

لذا، فإن جوهر تطور حضارة الإنسان العاقل، هو تاريخ ابتكار كلتشريات تتضمن تكنولوجيات تتمكن الجماعة بموجبها من تعامل أكفأ مع البيئة الطبيعية و إدارة علاقات التماسك بين أفرادها.

يؤلف توزيع العمل الجمعي في مجتمع الإنسان مصدر السيطرة على متطلبات التعامل مع البيئة، و كذلك ظرف إدارة تنظيم المجتمع. كما يحصل اندماج أفراد الجماعة و تماسكها عن طريق توزيع العمل، و يؤمن تماسك الجماعة ظرف القدرة على تحقيق إدارة الدورة الإنتاجية، و التي تتضمن بدورها توزيع العمل بين أفراد الجماعة.

و من غير تماسك اجتماعي مناسب، ستعجز الجماعة عن تحقيق إنتاج يؤمّن لها البقاء أو المنافسة، أو حتى قدرة تأمين أمن الجماعة مقابل الجماعة الأخرى. و ذلك

---

(٩) *New Scientist* (20 November 2011).

(١٠) Arthur Janov and E. Micheal Holden, *Primal Man: The New Consciousness* (Washington, DC: Crowell, 1975), p. 54.

يعني أنه لا يمكن إدامة علاقات اجتماعية، كالنسب و غيرها، من غير أن تنبني على علاقات إنتاجية. لذا يؤدي اندماج معيش أفراد الجماعة إلى ظهور توتر سيكولوجي بسبب خصوصية الفرد المعيّن، فيحصل انقسام و نفور، و هو ما يتطلب تأمين صيغة ما من التماسك بين الجماعة؛ و إلا ستعجز الجماعة عن تحقيق الإنتاج، و تزول. لذا ابتُكرت الكلتشريات المناسبة لتحقيق هذا التماسك(١١).

لم يكن هنالك توزيع للعمل لدى تاريخ الإنسانيات، خلال ثلاثة أرباع مدة ظهور الإنسان العاقل، حيث لا يتضمن اختصاصاً و لا تفاضلاً بين أفراد الجماعة. فكان أفراد الجماعة متساوين في العمل، من حيث تناول الطعام و تربية الأطفال. مع ذلك، ظهر في هذا الظرف من التطور، في مجتمع الإنسانيات، من هو أكفأ من البعض الآخر، في بعض الأدوار كعملية تشذيب الحجر (Knapping). كما لم يكن أي من الجنسين تابعاً للآخر في أي من علاقاتهم. أقدم الأنثربولوجيون منذ سبعينيات القرن العشرين، و صححوا الصور التقليدية التي تقول بأن الرجل كان الصياد، بينما كانت المرأة تقوم بوظيفة الجَنْي. إذ كانت الأدوار متداخلة و متساوية بين الأنثى و الذكر، في نوع العمل و المسؤولية، بما في ذلك تربية الأطفال.

و لأن الإناث كن يجنين نحو ٨٠ بالمئة من كم الجني، فكن هن عادة اللواتي يقمن بتوزيع القوت، و غالباً ما يقررن حركة المجموعة في تجوالها و مواقع تخييمها. كما تدل على ذلك الشواهد الأركيولوجية أن كلاً من الإناث و الذكور، كانوا يصنعون الأدوات الحجرية، التي كانت تستعمل قبل العهد الـ «نيوليثي» (Neolithic)، العصر الحجري الحديث، و التدجين، قبل الإنتاج الزراعي(١٢). كما لم يكن بينهم التزام و تحديد رفقة التجامع، أو حصرية العلاقات الجنسية. لقد ظهر تنظيم العائلة فيما بعد، و تأسس مع الإنتاج الزراعي. و ذلك بسبب تنظيم و إدارة ملكية الأرض الزراعية.

لذا يؤلف الالتزام العائلي صيغة لـ «كلتشر» ابتُكرت و لم تكن متأصلة في تكوين بيولوجية الإنسان. فكانت علاقات الإناث و الذكور تتصف بالانسجام، و تخلو من التوتر(١٣).

---

(١١) John Zerzan, «Patriarchy, Civilization, and the Origins of Gender,» The Anarchist Library Anti-Copyright (21 May 2012), pp. 13-14, <http://theanarchistlibrary.org/library/john-zerzan-patriarchy-civilization-and-the-origins-of-gender.pdf >.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

بيّن البروفيسور بيغل و د. ميس (Pagel and Mace)، في دراسة نشرها في مجلة **الطبيعة** (*Nature*) في ٢٠٠٤، أن في تاريخ تطور البشر، وعت الجماعة أنه من الأفضل أن ينبني تكوين مجتمعهم على تعاون فيما بينهم. أي، تأليف تماسك اجتماعي، و لذا يصبح المعيش ضمن جماعات بدلاً من أفراد متفردة. و أصبحت تبني الجماعة تماسكها بصيغة مركزية ذاتية (Self Centered). و لذا فَقَدَ هذا التكوين البدائي عدم الثقة بالغريب. بهذا التماسك الحصري، أمنّت الجماعات لنفسها تماسكاً أفضل و أكثر استقراراً. فتأصل التماسك الحصري مع تكون مجتمع الإنتاج الزراعي.

٧ ـ ظهور الإنسان العاقل

يقودنا هذا الأمر إلى القرد الذي عاش قبل ١٤ مليون عام في أفريقيا. لقد كان قرداً ذكياً جداً، و لكن دماغ سلالاته «أورنغوتان» (Orang-utans) و غوريلا و شمبانزي، لا يظهرَ بأنهم تغيَّروا كثيراً مقارنة مع الفرع من السلالة الذي قاد لظهور الإنسان. إذاً، ما الذي جعلنا نختلف؟

كان تطور الإنسانيات بطيئاً، لأنه استند إلى قدرات ابتكارية الـ «براكسية»، و التي كانت لم تزل في أوائل ظهورها، و لم تزل في دور تنشئتها خارج المتصلة الطبيعية، و بداية تجاوز القدرات الغريزية المحضة، و التمتع بتفعيل آلية الـ «براكسية».

ظهر الإنسان المنتصب حصيلة لتطور قدرات الابتكار، في زمن يقدر بأنه قبل ٨٠٠ ألف عام. ففي هذه المرحلة من ظهور هذا الإنسان، تضمن معه عملاً مبتكراً، و الوعي بأنه يبتكر.

و خلال مرحلة تطور هذه الإنسانيات، ظهر في أفريقيا الإنسان العاقل (Homo Sapiens)، بزمن يقدر بنحو ٧٠ ألف عام، أو أكثر، و انتشر خلال الأربعين ألف عام الأولى في آسيا و أوروبا و أُستراليا.

بدأ الفكر مع الإنسان العاقل، يأخذ دوراً فعالاً في قيادة استراتيجيات سلوكيات التعامل مع متطلبات إرضاء مركب الحاجة لتأمين إدامة الوجود، بدلاً من الاستناد إلى استراتيجيات غريزية موروثة. فظهرت علاقة جديدة بين الغريزة و الفكر، و هي «الكلتشر»، و بدأ الإنسان العاقل يبتكر مصنّعات متنوعة بهدف إرضاء مركب الحاجة، حيث أصبحت سيكولوجية الإنسان واعية بضرورة إرضاء هذا المركب.

و أصبحت القدرات الغريزية الموروثة لا تظهر في سلوكيات الفرد الإنسان، إلا بعد أن تتفاعل مع قدرات الابتكار، فتظهر عند ذاك حصيلة لهذا التفاعل، إحدى الصيغ لكلتشرية ما.

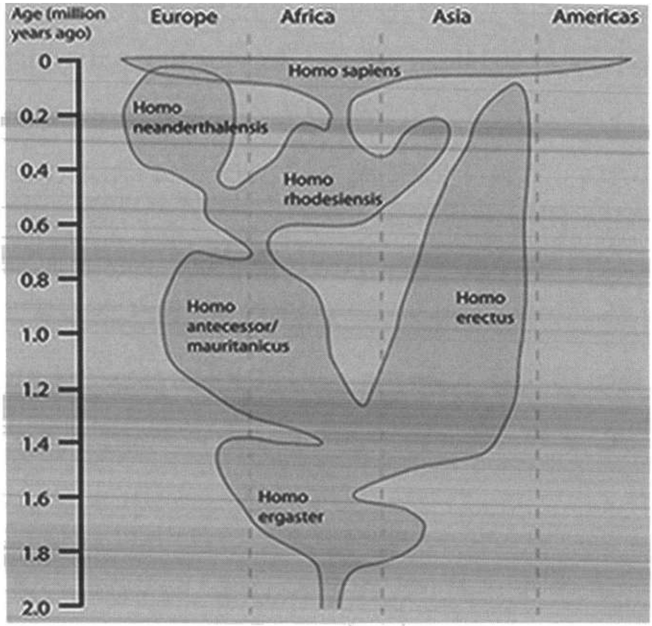
و غالباً، ما يحقق أحد أفراد الجماعة صيغة لكلتشرية جديدة، و بقدر ما تستوعبها الجماعة، ستجعل منها صيغاً لـ «كلتشريات» اجتماعية جديدة، توظفها هذه الجماعة في قيادة مختلف السلوكيات و العلاقات، كفئات و قبائل و مجموعات و إثنيات و طوائف و أمم، و غيرها من صيغ تجمعات مجتمع الإنسان.

لذا كان تفاقم سرعة تطور المصنّعات و تنوع التعامل معها، في تداخل مع تطور موقف الإنسان الواعي بالوجود و توسع حاجاته، ضمن تطور جدلي مع تطور قدراته على الابتكار.

و بقدر ما أصبحت هذه الاستراتيجيات و المصنَّعات التي يبتكرها الإنسان، لا تتحدد بغريزة موروثة، بل يجعل منها كلتشريات، أصبح بإمكانه أن يبتكر كذلك رؤية للحاجة نفسها، التي أخذ ينوِّعها و ينضجها. و بهذه الحركة الجدلية للتفاعل (Dialectical Interactions) بين ابتكار الحاجة المركبة من جهة، و ابتكار ما يتطلب من مصنّعات للتعامل الذي يحقق إرضاء الحاجة من جهة أخرى. و بمرور الزمن تسرّع نضج هذه الجدلية، و تطور معها معيش الإنسان و علاقته مع البيئة، كما سرّعت حركة جدلية الدورة الإنتاجية نفسها.

نضج الإنسان نتيجة لهذا التطور، فأخذ يختلف جذرياً عن الحيوانات الأخرى التي تشاركه الأرض.

مرّ الإنسان العاقل بثلاث مراحل: بدأت المرحلة الأولى، بزمن يقدر قبل ٢٠٠ ألف عام، و هي المرحلة التي ألفت بداية تكوين كيان الإنسان العاقل، فبدأت تظهر المرحلة الثانية في زمن يقدر بـ ٧٠ ألف عام، حينما بدأ في تنشئة مصنّعات بهدف إرضاء وظيفة رمزية/ استطيقية. حيث ظهرت آثار مصنّعات كالحلي، و هي دلالة على الوعي بهوية الذات و دعم مقامها الاجتماعي عن طريق مصنّعات يبتكرها لإرضاء هذا المركب من الحاجة. و قد حصلت النقلة الثالثة، في تطور فكر الإنسان العاقل قبل زمن يقدر بثلاثين ألف عام، و ذلك حينما حقق رسوماً و منحوتات بكفاءة تكنولوجية عالية جداً، عبّر فيها عن هموم وجودية. كما أصبح يعي الزمن و يبتكر رؤية له، ما قبل وجوده و ما بعد زواله.



شبكة تطور الإنسان



كهف لاسكو ـ ١٦ ألف عام



فينوس هوهلي فيلس ـ ٣٥ ألف عام

ما إن تجاوز الإنسان العاقل مرحلة الإنسانيات، حتى فقد استراتيجيات تقودها الغريزة، فأصبح عليه أن يبتكر كلتشريات تتضمن تكنولوجيات تقوم بوظيفة دعم إدامة المعيش. لذا يلد الطفل الرضيع من غير استراتيجيات تعامل، فعلى قدرات الفكر التي يحملها أن تقوم بتفعيل قدرات ذاتها لتبتكر استراتيجيات التعامل، و ذلك بقيادة الأم، في مراحلها الأولية.

في هذه المرحلة من النمو و النضج و ابتكار استراتيجيات التعامل، يكون الفرد الإنسان قد بنى قاعدة معرفية يبني عليها لاحقاً التراكم المعرفي، و قدرة استيعاب المتطلبات المعرفية لشبكة الكلتشريات الفاعلة في بيئة وجوده، و قدرة ابتكار معرفة جديدة في مراحل النمو و النضج. و تقدر مرحلة بناء هذه القاعدة، من قبل علماء التربية، بين ثمانية إلى عشرة أعوام من عمر الطفل بعد الولادة.

في هذه المرحلة من تنشئة النمو و النضج و ابتكار استراتيجيات التعامل، يكون الفرد الإنسان قد بنى مرحلة معرفية تؤلف قاعدة يتعامل بموجبها، و يبني عليها في المستقبل ما يكتسب من خبرة و معرفة. كما يكون قد وعى و تعلم دوره بين الجماعة، التي يحققها الفرد في أوضاع اجتماعية محددة(١٤).

٨ ـ التطور و النمو

تأمل مرة العالم المشهور «ستيفن جي غولد» (Stephen Jay Gould)، و قال: ما الذي سيحدث إذا تمكنا من إعادة حركة اتجاه عقرب الزمن إلى الماضي لمدة نصف مليون عام، و من ثم دفع الحركة مرة أخرى، و ما الذي سنراه؟ و أجاب عن سؤاله: إن تاريخ مسيرة الحياة فرصة، و لذا لا يمكن أن تتكرر ثانية، و سيكون العالم غريباً عما نعرفه الآن، و يكون الإنسان في التاريخ كما نعرفه.

يقصد بهذا أن النمو ليس سيرورة محددة بصيغة معينة و إنما احتمالات و مصادفات، حيث تحصل التغيرات من غير قدرة تنبُّئها. فالتكاثر الجنسي (Sexual Reproduction) يجمع الجينات بصيغ اعتباطية. و تحدث الفيضانات و العصور الجليدية، و تضرب النيازك الأرض و تقتل الأفراد و الأجناس من غير إنذار.

لم يعتبر غولد أن ظهور الإنسان و نموَّه هو أوج الحصيلة، بل اعتبره محصّلة أخرى من بين محصلات كثيرة، و عاملاً من عوامل صدفة أخرى.

بينما أشار «كيفن كيلي» (Kevin Kelly) في كتابه **أي تكنولوجيا نريد** (*What Technology Wants*) إلى نماذج كثيرة لنموٍّ يظهر إلى الوجود (Convergent Evolution)، لدعم جدله بأن حصيلة النمو ـ حيث يعتبر التكنولوجيا إحدى

---

(١٤) أنتوني غِدِنْز، **علم الاجتماع: مع مدخلات عربية**، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة و تقديم فايز الصُيّاغ، علوم إنسانية و اجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٨٩.

محصّلاته ـ و ليست أحداثاً تصادفية. فلقد نمت رفرفة أجنحة الطيور باستقلال عن حركة أجنحة الخفاش. و نما الخفاش و غيره من الأجناس التي تقطن الكهوف مع تكرار صدى الموقع (Echolocation). كما نما السمك الذي يعيش في القطب الشمالي مع قدرة التكّيف ضد الانجماد. نمت كل من هذه الحيوانات باستقلال عن الأخرى، و هو ما يدل على أن النمو يحصل ليس فقط بسبب عامل الصدفة، و إنما كذلك بسبب آلية سيرورة التطور. و لا يقتصر هذا النمو على الأعضاء فقط بل يشمل الدماغ أيضاً.

و يجادل «نيكولا كلايتن» (Nicolas Clayton)، بروفسور في جامعة كمبرج، بأن الأساسيات و الغربان بعيدون جداً من شجرة النمو نفسها، و يمتلكون تكييفاً دماغياً مختلفاً، فقد تم النمو باستقلال عن الآخر، و بقدرات إدراكية متشابهة، بما في ذلك استخدام الأدوات و الخدعة و تجمعات اجتماعية مركبة. وهذا يدل على أن الذكاء ينمو دائماً ضمن ظروف مناسبة.

و أخيراً، يتعين أن تعالج نظرية النمو أحداث الكوارث. وهي أحداث غير متوقعة، حيث تؤلف متغيرات في الكرة الأرضية تصبح بذاتها تحدياً للنمو. و يقول نقاد هذه النظرية، لو لم تزُل الديناصورات بسبب صدمة، لما كان للثدييات فرصة للنمو، و لما ظهرت الأساسيات و نمت قدرات عمل الأدوات من قبل الإنسانيات.

تبني هذه النظريات المتضاربة بأن الحياة لا تنمو فقط بل تتطور أيضاً. و يترتب على هذا تضمين عميق؛ فالتطور، يختلف عن النمو، إذ يتضمن اتجاهاً معيّناً: فجوز البلوط يصبح شجرة، و الجنين يصبح وليداً جديداً. و لا يحصل هذا التطور باتجاه معاكس. و بينما نجد أن حصيلة النمو ليست مقررة مسبقاً، بل هي مقيدة بآلية سيرورة النمو و التطور.

فالاتجاه المعيَّن و المحددات من سيرورة النمو، لا تعني تصميماً أو هدفاً. و لا تحتاج نظرة التطور إلى مساعدة من الغائية، أو الآلهة. مثل هذه النظرية للنمو لا تقدم دعماً إلى التصميم الذكي (Intelligent Design)، الذي يفترض تنظيماً و إرادة الله التي تقود النمو، إنها رؤى جاء بها الفكر المسيحي. فقد ألحقت ضرراً معرفياً، لأنها شوَّشت تطور المعرفة العلمية، و جرَّت الفكر نحو أوهام و خرافات، ظهرت مع أساطير الأديان و السحر[١٥].

(١٥) *New Scientist* (21 January 2012).

٩ ـ وظيفة التماسك الاجتماعي

يتطلب التماسك الاجتماعي أنظمة، مهما كان نوعها و كفاءتها، لتأمين تسوية الخلافات فيما بين أفراد الجماعة بصيغ سلمية(١٦).

إن وظيفة الكهولة (Middle Age)، هي تزويد المعلومات و الخبرة إلى الجيل اللاحق. و ترث كل الحيوانات استراتيجيات تعامل بواسطة جيناتها، و أخرى تتعلمها في مراحل نموها. لقد اختار البشر مسلكاً آخر، و هو نقل المعلومات و تقبلها عن طريق التلقين و الخبرة. فنحن نولد من غير استراتيجيات تعامل، و ليس في قدرتنا مجابهة متطلبات العيش مع البيئة. لذا تستند غالبية المعرفة في دور الطفولة إلى تلقين مستمر من معلومات و مهارة التعامل. و الطريق الوحيد لنقل المعلومات هو من قبل المعمِّرين، حيث يعرضون و يخبرون و يقصّون لأطفالهم ما يتعين العمل عليه، بالإضافة إلى تعليمهم المهارات كالصيد و الجَني. و ما زالت هاتان الوظيفتان مستمرتين بالنسبة إلى المعمرين حتى اليوم. و نشاهد المعمرين الوسط (Middle Aged)، في المكاتب و في ساحات البناء و الملاعب، في مختلف أرجاء العالم، يقودون و ينصحون سلوكيات الأحداث، و هم الذين يقودون العالم في الواقع(١٧).

١٠ ـ هوية الإنسان و تربية الطفل

يؤلف الخصام البشري حالة فريدة، لأنه قد يكون حول مبادئ، و معتقدات و رموز الهوية. فالمجتمع إن كان تفردياً أم جمعياً، يكون لهذا الموقف تأثير. فإلى أي درجة يتقبل أفراد المجتمع أن يضحوا بأنفسهم من أجل الجماعة، لأن يميل وعي الأفراد في المجتمعات الجمعية، إلى تماسك اجتماعي و تضحية، و يشجعهم هذا على الفصل بين الموقفين؟

يعتبر الفرد في المجتمع الجمعي، هويته جزءاً من امتداد الجماعة، حيث يكون جزءاً من القبيلة و الدين و الأمة و العائلة. فالفرد ينصهر في هذه الرؤى الجمعية، و بدلاً من أن يكون له كيان منفصل، يكون له التزام متشدد بهوية الجماعة.

---

(١٦) *New Scientist* (18 February 2012).
(١٧) *New Scientist* (10 March 2012).

يؤلف الطفل الحديث الولادة، فئة المجتمع الأكثر عجزاً في التعامل مع بيئة الوجود التي يجد نفسه الواعية فيها. إذ ليس بمقدوره أن يظل على قيد الحياة من غير الرعاية و تربية الأمومة خلال السنوات الأولى من عمره.

مع ذلك، فالطفل هو كائن نشِط منذ ولادته، له حاجات و متطلبات و سلوكيات يتفرد بها. هذا بقدر ما يتهيأ له ظرف حرية التعامل مع البدائل الطبيعية، النباتية و الحيوانية و الاجتماعية، و غيرها من الألعاب و التمارين[١٨]... و يأخذ الاتكال بالتناقص تدريجياً، حينما يصل الطفل إلى عمر ستة أشهر أو أكثر قليلاً، و يستمر حتى نضج الطفولة[١٩]. يمر كل الأطفال الطبيعيين بحقبة النمو، حيث يكتشف الطفل فيها البيئة التي يتعامل معها، و يكون بهذا قد وقف على المبادئ المنطقية الأساسية التي تتحكم في التعامل مع متطلبات إدارة الوجود، و العالم الاجتماعي، و موقع هويتهم في هاتين البيئتين. إذ تؤلف هذه الاكتشافات المرجعية المعرفية الخلفية و القاعدة المعرفية، التي يبني عليها الطفل اكتشافاته المستقبلية، و تراكم المعرفة التي يكتسبها بعد حقبة نمو الطفولة، في المراحل اللاحقة عند النضج[٢٠]. و إن لم يحظَ الطفل الفرد بفرصة هذه التجربة، في تنويع الممارسات و التعامل مع البدائل و اكتشافها، التي يؤلف منها قاعدة لمرجعية معرفية و حسية، فيصبح مثقلاً ببديل معرفي واحد ضيِّق. و بقدر ما سيكون غير قابل لتقبل البدائل المعرفية و سلوكيات التعامل، سيصبح عندئذ متهيئاً لخضوعه لسلطة ما، سواء أكانت سلطة أبوية أم دينية أم إدارة المجتمع. و تبعاً لهذا، سيصبح احتمال تطور و إنضاج قدرة هذا الفرد في المستقبل قدرة ضعيفة في تسخير إرادة حرة في قرارات قيادة سلوكياته، و رؤى الوجود[٢١]. إن الأفراد الذين يحققون في حقبة الصبا، اكتشافات خارقة في المعرفة و القيادة، و غير راضين في اِتباع القطيع، يكونون غالباً خلال طفولتهم أحراراً نشطين و مكتشفين، و غير مكتفين ببديل محدد في دور تجربة المعيش[٢٢].

يتقبل الفكر المبتكر في البدء، اللغة و المعايير و المفاهيم القائمة في مرجعية شبكة الكلتشريات. إلا أن الفكر النشط، سرعان ما يجدها غير كافية، و غير مناسبة،

---

(١٨) Howard E. Gardner, *Creating Minds: An Anatomy of Creativity Seen Through the Lives of Freud, Einstein, Picasso, Stravinsky, Eliot, Graham, and Ghandi* (New York: Basic Books, 2011), p. 88.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٢١) Howard E. Gardner, *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution* (New York: Basic Books, 1987), p. 32.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

و لذا يقدم على تكييفها أو استبدالها بما يبتكر من عندياته. و قد يسعى، منذ البدء، لتحقيق تغيرات على التعامل مع البدائل و اكتشافها، هذا إذا تدرب على بدائل المعيش منذ الطفولة[٢٣].

تجسد شبكة الكلتشريات، البيئة التربوية حيث يتدرب الطفل على متطلبات المعيش في مجتمعه، و يتقبل المعرفة و الحسيات الكلتشرية في دور تنشئة طفولته، فتؤلف معلومات هذه التربية، قاعدة الخزين المعرفي التي سيكتسبها كطفل و يبتكرها في دور الصبا، و يبني عليها في المستقبل. و يسخّر هذه القاعدة على مدى حياة الفرد[٢٤].

فالطفل الذي تربى على سلوك اتكالي و مطاوع، أي يتبع السلوكية المتوقعة منه، يكون همه إرضاء الآخرين، خاصة المربِّين، و هي سلوكية مخططة تهدف إلى عدم إزعاج الآخرين. فهؤلاء الأفراد يكوِّنون ما اصطلح عليه بـ «النفس الكاذبة»، أي نفس تكون متكلة في سلوكيتها على الآخرين، و على إرضاء رغبات الآخرين، من غير التمتع بسيكولوجية ذاتية يتفرد بها. و تعتبر سلوكيات مثل هذا الفرد في حياته تافهة[٢٥]. لأن تعامله مع متطلبات المجتمع تقتصر على التكييف، بدلاً من العمل على تكوين الواقع[٢٦]، حيث يكوّن له موقع فعّال لإرادته في دور تكييف الوجود.

و يقترح «وينيكوت» (Winnicott) بأن قدرة الفرد على أن يكون متفرداً بنفسه فتنبني سيكولوجيته ضمن سيرورة منذ الطفولة: **أولاً** بحضور الأم و الاتكال عليها؛ و **ثانياً** بغيابها و تبعاً التفرد، و هي القدرة ذاتها التي تمكّنه من ممارسة إحساساته و التعبير عنها؛ فقط عندما يكون في قدرة الطفل ممارسة تعامل حيث يكون مطمئناً و مسترخياً حينما يكون وحيداً، من غير ضرورة وجود الأم أو الراعي، عند ذاك يتمكن اكتشاف ما هي حقيقة حاجاته أو ما يريد أن تكون حاجاته، من غير أن يتقيد بما يملي عليه الآخرون، و ما يتعيَّن أن تكون هذه الحاجات. إن قدرة الفرد أن يكون وحيداً، تهيئ له ظرف اكتشاف الذات و تحقيق تفردية الذات. و من هنا يعي الفرد أعماق حاجاته، و تنوع إحساساته، و دوافع مخيِّلته التي يتفرد بها[٢٧].

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٤) غِدِنْز، **علم الاجتماع: مع مدخلات عربية**، ص ٨٧.

(٢٥) Anthony Storr, *Solitude: A Return to the Self* (New York: Free Press, 2005), p. 20.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

١١ ـ ظهور كلتشرية الجندر

لقد بدأت تظهر كلتشرية الجندر (Gender) و الفصل بين الذكر و الأنثى، بسبب تحقيق كفاءة أكثر في الصيد و الجَني، بتخصيص الأدوار بدلاً من العمل الجمعي. و من بين نتائج هذا الفصل فقدت المرأة حرية حركتها بسبب تخصصها بوظيفة تربية الأطفال. فتوسع هذا النمط فيما بعد، حيث تطورت العلاقات بين الإناث و الذكور لتأخذ صيغة كلتشرية الجندر. فبدأت هذه الكلتشرية تأخذ صيغاً واضحة في حقبة الانتقال من العصر الحجري المتوسط (Middle Paleolithic) إلى الأخير (Upper Paleolithic)(٢٨). وهو ما يعني أن توزيع العمل بدأ يتبلور قبل ظهور كلتشرية الجندر بزمن بعيد. أو، فرضت كلتشرية علاقة الجندر بين الذكر و الأنثى على بيولوجية الجنس. فأباح الجندر في هذه الحالة تمايز وظيفة الذكر على وظيفة الأنثى في إدارة التماسك الاجتماعي و الإنتاج عامة. و قد اقترن هذا التمايز بقيم و معانٍ، وضّحت وثبّتت الوظيفة الاجتماعية التي خصصت لكل منهما.

أخذت تنضج مع العصر النيوليثي (Neolithic) كلتشريات جندر الذكورية و الأنوثة. فأصبح مثلاً، دور الصياد، غالباً مقترناً بمقام جندر الرجل، الذي يتطلب أحياناً الغياب مدة طويلة عن محل الإقامة، و أصبحت الرجولة تقيّم بدلالة القوة، و صفات المحارب، و قيادة الطقوس عامة، كالغزو و السحر. و كان يسخّر السحر لإبعاد قوى الأرواح الشريرة عن الجماعة. في مقابل هذا اقترن مقام المرأة بإدارة المنزل، و تربية الأطفال، و أُبعدت عن دور قيادة إدارة المجتمع تدريجياً، في مراحل متعددة بين مجتمع الجَني و المجتمع الزراعي.

أخذت بعض القبائل، تضع موانع مشددة ضد اشتراك المرأة في الطقوس، خاصة منها طقوس إبعاد الأرواح الشريرة و الغزو. و هكذا أُخضعت الأنثى لموقع دوني في إدارة المجتمع(٢٩). و لكن لم تمارس كل الجماعات أو تبتكر كلتشريات الذكورية، و إنما استمر الكثير منها في اعتماد المساواة بينهم لحين ظهور الإنتاج الزراعي.

لا تتصف الطبيعة البيولوجية بما يبرر كلتشرية الجندر الذكوري، و التي تفرعت بكلتشرية الزواج و الأبوية المفترضة أو المكتسبة (Paternal Filiations). إن كلاً من

(٢٨) Zerzan, «Patriarchy, Civilization, and the Origins of Gender,» p. 15.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

هذه التنظيمات الكلتشرية ابتُكرت و أصبحت مقومات في تأسيس صوغ حضارة مجتمع الإنتاج الزراعي[٣٠]. فهنالك مرحلة طويلة في تاريخ الإنسان العاقل، من غير كلتشريات الجندر، حيث لم تكن الأنثى تابعة لكلتشرية ذكورية.

لقد ظهرت الذكورية بأسوأ صيغ حالاتها البدوية في الإبراهيميات، و في النصوص التوراتية. و أصبحت المجتمعات الإبراهيمية تلقّن أطفالها كلتشرية الذكورية. هذا لا يعني أن المجتمعات الزراعية الأخرى لم تعتمد الذكورية، و لا يعني ذلك أن الكل اعتمدها. لقد اعتمدها المجتمع الإغريقي الأثيني، و لم يعتمدها المجتمع الإسبارطي (Sparta)، بالرغم من علاقات الجوار بينهما.

لقد جاء في النصوص التوراتية صور واضحة لقسوة الذكورية البدوية، و منها أسطورة الخلق التي ورد فيها خُلق أولاً الذكر، ككائن ناقص وظيفياً، في ما لو أراد الخالق تشغيله للإنتاج التكاثري لعجز. ففكر الخالق تفكيراً لاحقاً، بعدما أن رأى آدم وحيداً، لا قدرة له، فألهم نفسه و خلق حوّاء! و ذلك من ضلع آدم، و من هنا تأتي تبعية المرأة الجسدية، و الاجتماعية. لقد خلقت حواء لمعاونة آدم، و لم تخلق لذاتها[٣١]. كما خلق جسد الأنثى للحمل و آلام المخاض و الولادة، و الرضاعة، عقوبة لها من الربّ. حيث يقول الرب: «تكثيراً أُكثِرُ أتعاب حبلكِ، و بالوجع تلدين أولاداً». فمنذ البداية الكونيّة ـ التوراتية إذاً، فقدت الأنثى امتياز وجودها المختلف و المكمّل للوجود الذكري، بل و فقدت التعاطف[٣٢]،... فهي نجسة عندما تحيض و يحرِّم بعض الأصوليين تناول الطعام مع المرأة الحائض، بل حتى التكلّم معها[٣٣]... و هي بالتالي: «ناقصة عقل، عقلها في فرجها!» كما يقول السلف الصالح في بعض أدبياته الذكورية! لم ينحصر هذا التحريم في أيديولوجية الإبراهيميات، بل نجده أيضاً سائداً و بشدة عند الهندوس في الهند. إنها دلالة واضحة على قسوة رؤى و ابتكار هذا الإله في الإبراهيميات.

في مقابل الرؤى الثنيوية البدوية الإبراهيمية، كانت أساطير الأديان الطبيعية تعبِّر عن الجندر بصيغ شعرية إنسانية، فكانت مثلاً الإلهة ديانا (Diana) الجميلة، من

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣١) كاظم الحجّاج، **المرأة والجنس: بين الأساطير و الأديان** (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، ٢٠٠٢)، ص ٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩.

بين أكثر آلهة الإغريق حظوة بالاحترام و الإعجاب. فكانت ربّة الصيد، «تتجوّل أثناء النهار بين الغابات الناضرة، تحمل سهامها على كتفها، تركض أمامها كلاب الصيد الفائقة السرعة[٣٤]، و يتبعها سربٌ من الصبايا الجميلات، و من حوريات الغابة»[٣٥]. فالأسطورة الإغريقية هنا، لا تقدّم ديانا أو ڤينوس، إلهة الحبّ، إلّا بصفتها ناشرة للحب بين الناس، و ليست ممارسة فعلية له. و توكل عملية نشر الحبّ إلى ابنها الصغير «كيوبيد» (Cupid)، و شأنه شأن أمه لا يُحب لذاته، بل هو ينشر المحبّة الإلهية بين الناس. و حتى حوريات الأساطير الإغريقيات، لسنَ جاهزات أبداً للرضوخ إلى الذكور[٣٦].

«إذ كانت تجربة وادي الرافدين عاصفة و مليئة بالتغيير و الغزوات الأجنبية، و الصراع الداخلي، إضافة لفيضانات نهرية». فجاءت أساطيرهم تتضمن مخرجاً في قسوة الصراع الكوني؛ وانتقلت هذه القسوة إلى نصوص التوراة[٣٧].

١٢ ـ ألوان البشرة و نزوح الإنسان إلى القارات

يرجع سبب ظهور ألوان متعددة لبشرة الإنسان، إلى مادة «الميلانين» (Melanin). إنها مادة تصبغ لون أنسجة و خلايا الحيوانات و النباتات. مادة الـ «يوميلانين» (Eumelanin) بصيغتها الأكثر دُكنة، من أهم و أكثر مادة صبغة، و تأثيراً في الطبيعة، بسبب قدرتها على امتصاص الأشعة البنفسجية (UV).

يرجع أصل نمو كل البشر إلى أفريقيا، تحت الشمس الاستوائية حيث امتلكوا بشرة داكنة و غنية بمادة الميلانين، التي تحفظ البشرة من أشعة الشمس. و ظلّت لمدة أكثر من نصف تاريخ نمو الإنسان العاقل، بين ٢٠٠ ألف إلى ٨٠ ألف عام تقريباً، حتى ظهر صبغ البشرة و تنوع لحمايتها من أشعة الشمس البنفسجية.

بدأت تنزح مجموعة قليلة من أفريقيا قبل نحو ٨٠ ألف عام، إذ اتجه بعضهم إلى قارة آسيا، و اتجه البعض الآخر إلى البحر المتوسط فأوروبا، و تعرضوا لتنوع من كثافة أشعة الشمس، فاكتسبوا ألوان بشرة متنوعة. و بما إن جلد الإنسان خالٍ من الشعر، لأن

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥١.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨١.

الشعر يؤلف الدفاع الأولي لبدن الإنسان ضد البيئة، فقد تعرض لتنوع آلية الاصطفاء الطبيعي خلال هذه المدة من تاريخ البشر على الأرض.

١٣ ـ الإنسان يتفرد باللغة، و الـ «كلتشر»

لا يفصل شيء الإنسان الحديث عن الأجناس الأخرى بوضوح كامتلاك اللغة و الكلتشريات. تؤلف معالم استعمال اللغة حالة يتفرد بها جنسنا، فنحن نتمكن من إيصال أي فكرة تظهر في رؤوسنا. هذه القدرة تمكننا من التعلم من الآخرين و من ثم توسيع هذه المعرفة، و نقلها من جيل إلى آخر. فنسخر قِيَماً اكتسبناها من الذين قبلنا، مع تسخير آلية التجربة و الخطأ، لتحسين صيغة معيشنا[٣٨].

١٤ ـ رسوم الكهف

ترجع رسوم الكهف إلى ٣٠ ألف عام، عندما دخل رجل من كهف ضيِّق في جنوب فرنسا، مع ضوء يترجرج لمصباح شحم حيواني، إلى أعماق الكهف. و «سكج» (Sketched) على أحد الأحجار بمادة الفحم صورة رأس «بيسون» (Bison)، يلوح مهدداً فوق بدنٍ لامرأة عارية. في عام ١٩٣٣، ابتكر بيكاسو صورة مشابهة، سماها «المنطور» (Minotaur) يهاجم امرأةً. يفصل بين هذين الفنانين زمن ٣٠ ألف عام، لكنهما أنجبا عملاً مشابهاً بشكل ملحوظ. و ربما كان علينا أن لا نستغرب، من الناحية التشريحية على الأقل، حيث يختلف دماغنا قليلاً عن هؤلاء الذين رسموا جدار الكهف. فهم، جزء من انفجار قدرات الابتكار الذي حصل في ذلك الزمن، و هو في الوقت نفسه، برهان على أن ذلك الإنسان يمتلك دماغاً مشابهاً للذي نحمله اليوم.

هذا ما يقودنا إلى القرد الذي عاش قبل ١٤ مليون عام في أفريقيا. لقد كان قرداً ذكياً جداً، و لكن دماغ سلالاته (Orang-utans) و غوريلا و شمبانزي، لا يظهر بأنهم تغيروا كثيراً مقارنة بالفرع من السلالة الذي قاد إلى ظهور الإنسان.

١٥ ـ أداة الصيد و المصائد

ففي زمن قبل نحو ٢,٦ مليون عام، كانت أول مصنعات الحجر الخام و ضمن تطور بطيء. غير أنه قبل ١٠٠ ألف عام، حدثت ثورة تكنولوجية، جاءت بأدوات متطورة.

---

(٣٨) *New Scientist* (10 March 2012).

فنلاحظ فجأة ظهور أدوات دقيقة الصنع، تشير إلى نقلة في قدرات التركيز. فظهر ابتكار الرمح و القوس و النشاب، و الحربون (Harpoon) و هو رمح صيد السمك، كما ظهرت المصائد و الفخاخ. لقد ساعدت هذه الأدوات، على أن يكون الصيد عن بعد للحيوان، لأن صيد الحيوانات الضخمة خطرة.

وجد الآثاريون أن تطور الأدوات، أدى إلى انفجار في الابتكارات الفنية. كالأشياء التي تتمثل بالقواقع و خرز القلائد و تزيين العظام و من ثم منحوتات صغيرة مع أدوات موسيقية بسيطة. ثم ظهر الإنسان الحديث الذي أخذ يرسم صوراً مدهشة على جدران الكهوف.

في هذه المرحلة بدأت تظهر علائم السحر. و يجادل البعض أن المسؤول عن هذه الرسوم هم الشامانيون/ السحرة (Shamans)، و الذين كان لهم تأثير في المجتمع. و قد ساعدت على إحداث تماسك اجتماعي كما ساعدتهم على منح عالمهم رؤى يمكن لهم فهمها. كان هؤلاء الشامانيون/ السحرة في علم الصيد و الجَني، أناساً خارقين و مبتكرين. كانوا يتعرضون أحياناً إلى «غشية» (Trance)، و يظهر على بعضهم علائم مقترنة مع الفصام (Schizophrenia)، مثل سماع الأصوات؛ وذلك باستعمال معايير حديثة لتشخيص هذه الأمراض. يمكن الظن بأن غالب هؤلاء الشامان كانوا يعانون اضطرابات نفسية، و غالباً «اضطراب الثنائية» (Bipolar Disorder)[٣٩]. و هي حالة مشابهة إلى ما حدث في المجتمع الزراعي فيما بعد، حيث ظهر الأنبياء ليحلوا مكان السحرة في قيادة المجتمع، فكان أغلبهم يتعرضون لنوبات من الغشية.

ابتكرت الشعوب البدائية المئات من طرق القنص، و لا تزال تثير حتى الآن إعجاب العلماء و دهشتهم. و تملك بعض المتاحف مصائد حيوانات أو أجزاء من مصائد جاء بها العلماء ضمن مجموعاتهم[٤٠]. فتبقى هناك مواصفات مشتركة بين غالب المصائد.

تختلف المصائد عن وسائل القنص، في أنها لا تتطلب وجود الصياد في آنية فعل الصيد، و لا بالقرب من الحيوان المصطاد. ذلك لأنّها تمثل تركيباً يطبق من تلقاء نفسه بآلية معيّنة على الحيوان من دون أي تدخل من قِبَل الصيّاد[٤١]. فلا يمكن إذاً تجاهل الأهمية البالغة للمصائد التي اخترعتها الشعوب البدائية لتطوّر التقنية الحديثة. فأهمية

---

(٣٩) *New Scientist* (5 May 2011).

(٤٠) ليبس، أصل الأشياء: بدايات الثقافة الإنسانية، ص ٥٤.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

اختراع مصيدة الحيوان الأولى كانت ـ في تاريخ التطور التكنولوجي و الكلتشريات عامة ـ ربما أكبر حتى من اختراع الدولاب. ألفت هذه المعرفة الفيزيائية المكتسبة من خلال تصميم مصائد الحيوان أثراً يفوق جميع الاختراعات الأخرى في الميدان التكنولوجي.

و السؤال الذي يمكن أن نطرحه الآن هو: ما عمر هذا «الروبوط» (Robot) الأول، الذي صنعته يد الإنسان؟ حيث استطاع الإنسان لأوّل مرّة أن يحوّل قوى الطبيعة إلى آلة خاضعة لإرادته، مثل هذا الروبوط البدائي الذي هو أقدم التكنولوجيات دراية بفنّ بناء المصائد[٤٢].

١٦ ـ شكل المسكن الأول

إن أقدم المساكن التي شيّدها الإنسان العاقل تحددت على شكلين رئيسيين تطوّرت منهما المساكن فيما بعد، و هما: الكوخ الدائري أو على شكل خلية النحل، ثمّ البيت المستطيل. و غالباً ما تفضل الشعوب البدائية المساكن من النوع الأول، أي الكوخ الدائري[٤٣]. فقبائل عديدة و بخاصة في أُستراليا و أميركا، تحصل على غذائها أو ثمارها من الجَني و هو غذاؤهم الرئيسي طوال العام. فيؤلف ذلك مجتمع الجَني، لأنّها تجني المحصول البرّي من دون أن تغرس أو تزرع. فلم تتطوّر لتدخل في عداد الشعوب التي تمارس الزراعة، و لا يمكن أن نضعها في عداد شعوب الصيد[٤٤]. لم تعد مثل هذه الشعوب تعيش حياة «من اليد إلى الفم» بل تهتم بمستقبل أمنها الاقتصادي، بحيث تجمع محصول النباتات البرّية و تصنّعه و تخزّنه. لذلك تقيم مخابئ و بيوت تخزين قرب الحقول لحفظ الثمار الثمينة، بينما تقيم هي في مساكن شيّدت بطريقة بدائية جداً.

١٧ ـ الزينة

تثبت المكتشَفات من العصر الحجري، ما قبل الزراعة، أنّ إنسان ما قبل الزراعة مارس وصفات دقيقة لإنتاج أدوات الزينة؛ إذ دلت هذه المكتشفات على وجود كميات كبيرة من وسائل الزينة حتى عند الأموات في قبورهم، لاصطحابها معهم في رحلتهم

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٤.

إلى العالم الآخر. كما ازدادت البراهين على مفاهيم الجمال القديمة جداً زيادة كبيرة مع بدء العصر الحجري المتأخر.

١٨ ـ مراحل تطور الحضارة

مع تطور ابتكار المصنَّعات، تطورت حضارة الإنسان، و اكتسبت ثلاث صيغ رئيسية للعلاقة بين الموقف الفكري من إدارة و قيادة الدورة الإنتاجية و المبادئ التكنولوجية المسخرة في كل من المراحل. فتعبِّر كل من هذه المراحل عن دور الفكر في إدارة و تفعيل الدورة الإنتاجية، و ما ابتكر من كلتشريات لقيادة سلوكيات أفراد **الجماعة في توافق مع صيغة تفعيل الدورة الإنتاجية. فظهرت صيغ تفعيل المجتمع مع** البيئة، بما في ذلك تفعيل الدورة الإنتاجية، و رؤى موقع الذات لذاتها في صيغ لكل من تطوراتها، من خلال ثلاث صيغ للتركيب الاجتماعي: **أولاً**، الصيد و الجَني، حيث ابتكر السحر و تمت ممارسته في إدارة تطور المعرفة.

و **ثانياً**، ظهر المجتمع الزراعي، حيث ابتكرت الأيديولوجيات و الحضارات الكبرى، بما في ذلك الأديان الطبيعية. فابتكرت الأساطير الكبرى و الملاحم، و ظهر ضمنها الشك و المساءلة. و تطور الشك و المساءلة ليؤلفا المناظرة و المناقشة الحرة، فتبلورت لتؤلف الفكر الفلسفي. كان ضمن هذا المخاض الفكري أن ظهرت الهرطقة و من ثم الإلحاد.

إن سبب هذا التقدم المعرفي هو اغتراب العامة و رجال قيادة المنظمات الدينية و السلطة عن الرؤى التي جاء بها التقدم المعرفي، و هو ما أدى إلى ظهور ردات أيديولوجية. تمثلت بظهور الحركات المثالية و الديانة الثنيوية بصيغتها الزردشتية، و التي امتدت لتؤلف الأديان الثنيوية الإبراهيمية. هيمنت الإبراهيمية على فكر المجتمع و إدارته، فخضعت أوروبا لعصر الظلمات، حيث توقف التقدم المعرفي. مع ذلك، تمكن الفكر تدريجياً من استعادة دوره في إدارة المعرفة و هيّأ الظرف المناسب لظهور عصر النهضة، و هي الصيغة **الثالثة** من تقدم الحضارة. و منذ بدأ عصر النهضة، نضجت حرية الفكر و الحركات العلمانية و الفنون، و تجاوزت المعرفة الكثير من الأوهام. و بدأت الحضارة تتجاوز تنظيم المجتمع الأهلي و تؤسس المجتمع المدني، و الديمقراطية و الليبرالية. و تغيرت العلاقة بين الفكر و حركة الدورة الإنتاجية، فتجاوز الإنتاج الكثير من العلاقة السبريانية، و استبدلها بمكننة التعامل مع المادة.

الفصل الثاني

مركّب الحاجة

١ ـ الحاجة و الألم

تظهر الحاجة (Need) في سيكولوجية الذات، حينما تعي بأن الوجود يمتلك نقصاً فيه، أو يكون معرَّضاً لخطر، لذا ستعجز عن قدرة إدارة متطلبات الوجود، ما لم يُسَدَّ هذا النقص الذي تتعرض إليه الذات. فهناك أفضليات بيولوجية و بدنية إضافة إلى الاجتماعية، حيث تعي الذات موقع وجودها الذي يتعين بالضرورة إرضاؤها لتشعر الذات بأن وجودها غير معرّض للخطر، سواء الآني أو في المستقبل القائم في المخيِّلة.

إن أهم الأفضليات التي يتطلبها البدن تهدف إلى التحكم في التنفس، و درجة حرارة البدن، و توازن الماء و الغذاء، و تأمين النوم. و بعد هذا هناك أفضليات تتمثل بالحاجات الأخرى، كالجنس و التكاثر، و إرضاء الحس السيكولوجي ضمن المعيش الاجتماعي، أو في خلوة الذات، الراحة و السعادة و المتعة و الفضول و التجديد و الحرية. و يعني هذا أن أفضليات إرضاء مركب الحاجة يحدد تعددها و أهمية إرضائها بالنسبة إلى الوعي براحة الوجود في سيكولوجية الذات. فحاجات الأحشاء، مثلاً، تتقدم على حاجات المظهر الخارجي للبدن، و هذه الأخيرة تتمتع بأوليات تفاضل الحاجات الاجتماعية. فمثلاً التلميذ الذي يحاول أن يكتب بحثاً في موضوع ما، لا يتمكن من الاستمرار، إذا كان في حالة جوع و عطش، أو مع مثانة مليئة، أو جالس بوضع غير مريح. فالمعيش بحالاته العادية يتطلب إرضاء مركب الحاجة حسب أفضلياتها الطبيعية، و كما هي في المخيِّلة، قبل أن ينتقل إلى إرضاء حاجات تعتبرها المخيِّلة ثانوية في تأمين البقاء و راحة البال.

لقد تطور مركب هذه الحاجات و توسع ليتضمن حاجات متعددة و متنوعة، أكثر تنوعاً من الحاجات الأساسية التي نشترك بها مع الحيوانات الفقرية. مع ذلك، لم تتغير الحاجات الأساسية عند الإنسان عن تلك لدى هذه الحيوانات. و ما يمتلك الإنسان من

هذه الحاجات المتنوعة، هو تطوير لتلك الأساسيات في سيرورات من تطوير و تنضيج و تهذيب و توسيع التعامل مع الوجود، و ترقية صيغة تأمين البقاء[١].

لذا يؤلف الوعي بالألم الوعي الرئيسي الذي يحفّز على إرضاء مركب الحاجة، لأن إرضاءها يحقق راحة البال و تأمين البقاء، و هو ما يجعل الواعي بكيان الذات، ضمن المعيش اليومي، في عوز دائماً لإرضاء حاجة يتعين تجاوزها أو إرضاؤها، كالجوع و الجلوس غير المريح و الألم بسبب الأصوات المزعجة و الألوان الصارخة و الظلام المخيف، إضافة إلى ضرورة حماية الذات من العوامل البيئية كالعواصف و المطر، أو الحيوان المفترس. كما لا يقل أهمية عن كل هذا الوعي بالزوال و عبث الوجود.

يتسبب الألم عند عجز الكيان عن إرضاء مركب الحاجة. أو هناك عامل خارجي يسبب الألم، و تعجز الذات عن صد تأثيره في البدن و الوعي.

إن القوى الفعّالة في وعي الإنسان، هي قوى الوعي التي تشعر و ترتئي، و تسلك، و تفكر، لتتمكن من تأمين البقاء. لذا يؤلف بالضرورة الوعي بالألم الأساس و المفتاح لتأمين البقاء. إن الذين لا يمتلكون الملكة و القدرة على الوعي بالألم و الشعور به، و الوعي بمسبباته و رده، سيتعرض كيانهم لخطر الزوال.

لا يرث الإنسان مع الولادة حسية و لا معرفة، و إنما يولدُ مع قدرات. و القدرات تبقى أولية و غير ناضجة أو فعّالة، ما لم يقدم الفرد و يحرِّك القدرات التي يرثها، و يمليها بالمعرفة و الحسية. و هنا مصدر أهمية التربية التي يتلقاها الفرد من العائلة و المجتمع في دور النمو. و يكون دور الطفولة و الصبا أكثر نشاطاً و تقبلاً.

٢ ـ مركب الحاجة

عند التعامل مع البيئة، لا بد للفرد أن يعي أن للكيان الذاتي حاجة عليه إرضاؤها، و ذلك ليؤمن لكيانه البقاء و راحة البال. فتُقدم الذات على تفعيل دورة إنتاجية، بهدف تهيئة أداة إرضاء الحاجة، كتصنيع الكرسي لإرضاء الحاجة إلى الجلوس. و يحصل تحقيق هذه الأداة عن طريق تحول المادة الخام إلى شكل المصنّع، الذي يقوم بوظيفة إرضاء الحاجة المعينة، كتحويل الشجرة إلى خشب، و من خشب إلى كرسي.

---

(١) Arthur Janov and E. Micheal Holden, *Primal Man: The New Consciousness* (Washington, DC: Crowell, 1975), p. 86.

يؤلف كيان المصنّع، الكرسي مثلاً، كشكل و مادة يسخرها الفكر كأداة إرضاء مركب الحاجة. فإذاً وظيفة المصنّع هي إرضاء مركب الحاجة أو أحد أصنافها.

ففي واقع التعامل المعتاد، غالباً ما يرضي المصنّع مركب الحاجة، إلا إذا فسد التعامل، عند ذاك يتحقق إرضاء البعض من مقولات الحاجات من دون غيرها. إذ يفترض المعيش الصالح، توازناً مناسباً في إرضاء مركب الحاجة. مركب الحاجة، هو وعي الذات بمتطلبات إدامة وجودها، ويتألف مركّب الحاجة من ثلاث مقولات (Categories): النفعية و الرمزية و الاستطيقية.

و بقدر ما لا يتحقق إرضاء مركب الحاجة إرضاءً مناسباً و مريحاً بالنسبة إلى سيكولوجية الذات، و بصيغة ما، في الواقع أو الظاهر، فتضطر المخيِّلة إلى أن ترضي الحاجة بصيغة ملتوية، كالجلوس مثلاً على حجر بدلاً من الكرسي. أو تؤجل واقعية إرضائها، فتتجاهل واقعية وجود الحاجة. فيمتد في الزمن واقع مفعول الحاجة كمطلب فعّال في مخيِّلة غير محقق و غير مُرضٍ[٢]، ما يؤلف حالة سيكولوجية غير مريحة أو مريضة.

٣ ـ الوظيفة و الوظيفية

عندما يسخّر المصنَّع لإرضاء مركب الحاجة، تصبح وظيفة المصنّع إرضاء الحاجة المعينة. و الوظيفية هو مصطلح بدلالة عمومية إرضاء لمصنّع أو مصنّعات، أي لمقولات مركب الحاجة.

بمعنى، الوظيفة (Function) هي دور المصنّع (Artifact) في أداء متطلبات إرضاء إحدى الحاجات. مما يعني كذلك أن مصطلح الوظيفة بحد ذاته لا معنى له، أو ذا معنى غير دقيق، إلا إذا أشير إلى نوع الحاجة التي يرضيها، سواء أكانت مركبة أم أحد أصنافها. أما الوظيفية (Functionalism) فهي مصطلح مجرد، إلا إذا أشير إلى حاجة معينة لإرضاء إحدى المقولات من بين مركب الحاجة، كوظيفة إرضاء الحاجة النفعية للجلوس على كرسي، أو الإشارة إلى الصيغ الأخرى من مركب الحاجة، كعمومية رمزية كرسي السلطة، أو عمومية جمال استطيقية الكرسي.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.



كرسي العرش المستخدم لتتويج الملوك البريطانيين لمدة ٨٠٠ عام



كرسي ثونية
(Thonet)

لقد ظهر استعمال مصطلح الوظيفية في التنظير المعماري بصيغته المجردة، بسبب جهل العلاقة بين المفهومين: الوظيفة و الحاجة. فالحاجة هو مصطلح يشير إلى ما يحتاجه الإنسان لإدامة الوجود و طمأنة سيكولوجية الذات. بينما الوظيفة و الوظيفية تشير إلى دور مصنّع ما في إرضاء حاجة معينة.

لقد سخّر المصطلح في التنظير المعتمد من قبل المؤسسات الأكاديمية منذ بداية القرن العشرين، بدلالة أن العمارة الجيدة ترضي الوظيفة، من غير تحديد أي مصنع لإرضائها، و أي من بين الحاجات التي يمكن أن يرضيها هذا المصنّع. فجاء المصطلح غير دقيق الدلالة.

دعت نظريات «فرا كارلو لودولي»[٣] (Fra Carlo Lodoli)، في القرن الثامن عشر، إلى معالجة مفهوم الوظيفية. و جاءت دعوته مع توصية تقول: «يتعين أن نحقق في العمارة فقط ذلك الذي يمكن أن يؤدي وظيفة، و يخص الضرورة فقط». حيث لا مجال إلى الزخرفة. و لأنه افترض عدم الاختلاف بين ما هو بناء و عمارة[٤]. و يقصد بالبناء، حينما المنشأ لا يعبِّر عن الحاجة الاستطيقية.

يشير لودولي إلى الاستطيقية (Aestheticism)، في مقابل الوظيفية، و التي كانت رائجة في أوروبا بصيغها الأولية منذ أفلاطون. و ظهر أول تكوّنها في فلسفة كانط، حيث

(٣) كارلو لودولي (١٦٩٠ ـ ١٧٦١): راهب و منظّر في العمارة، و صمّم عدداً من الأبنية.
(٤) Karsten Harries, *The Ethical Function of Architecture* (London: The MIT Press, 1998), p. 120.

افترض أن القيمة الاستطيقية تنحصر في صفة الفن المتمثلة بالعمارة و الرسم و النحت و الشعر و الموسيقى. و يؤكد لودولي بأنه يتعين تقييم الفن بمعايير الفن، و ليس بغيرها من معايير سياسية و دينية و أخلاقية. و قد لاقى مفهوم حركة «الفن من أجل الفن» (Art for art's sake) رواجاً في القرن التاسع عشر. و يعتبر الفيلسوف الفرنسي «فكتور كوزان» (Victor Cousin) أول من صاغ هذا التعبير. و قد اعتمد هذه الرؤية و روّجها عدد كثير من كتاب و فنّاني أوروبا، و من بينهم الكاتب «أوسكار وايلد» و «وليم موريس» في إنكلترا.

كما يحذّر لودولي من استخدام الشكل الذي يظهر وظيفياً، من غير أن يكون حقيقة مستمداً من المتطلبات الوظيفية. و لذا، حسب نظرياته، علينا أن نميز بين ما هو وظيفي صارم (Rigorous)، و ما هو وظيفي منمق أو متكلف (Rhetorical)؛ لأن الأخير لا يهدف إلى إرضاء الوظيفية، و إنما إلى تمثيل الوظيفية. فيقول: تسعى الوظيفة المنمقة لأن تظهر كما لو كانت تلبّي وظيفية حقيقية. لذا «يتعين علينا أن نلزم شكل العمارة بطبيعة المواد»، و يقصد بخصائصها. فعلى كل حِرفي أن يفهم طبيعة متطلبات المادة، و كيفية التعامل معها(٥). يمثل هذا التنظير بداية رؤى الوظيفية، التي اعتمدت من قبل حركة الحداثة في العمارة.

لم يوضح لودولي ما إذا كانت القطعة الفنية، كالرسم تتضمن أو لا تتضمن وظائف أخرى، و هل يجوز جمع وظائف متعددة ضمن القطعة نفسها بما في ذلك الناحية الاستطيقية! و هل يعتبر الصفة الاستطيقية وظيفة أم لا؟

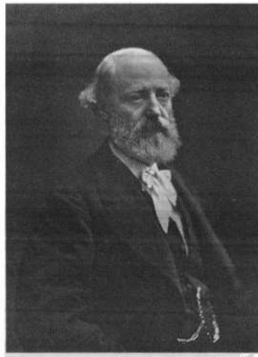
و في المقابل، حينما ظهرت الاستطيقية فيما بعد، مع تنظير كانط، أثير السؤال: هل تفقد القطع الفنية صفتها الاستطيقية، فيما لو حملت رسالة سياسية أو دينية أو شعبية!

لم يعالج التنظير هذه الإشكاليات، لا في مجال الوظيفية، و لا في التنظير الاستطيقي، و سبب ذلك أن التنظير لم يُعرِّف الحاجة مسبقاً، و لم يبحث في تفاضل وظائف الحاجة حسب مقولات واضحة.

سخّر المصطلح أيضاً من قبل ڤيوليه لي دوك (Viollet Le Duc)، و غيره من المعماريين في القرن التاسع عشر، و استعمل من ثم من قبل لويس سوليڤان (Louis Sullivan) في بداية القرن العشرين. و قد عمّ استعمال المصطلح في تنظير العمارة

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢١.

الحديثة، من غير الإشارة إلى أي شكل من المصنّعات يتعين أن يرضي أيّاً من الحاجات، و لم يشر إلى علاقة الحاجة مع الوظيفة، و من غير بيان كيفية توظيف المصنّع في إرضاء مركب الحاجة.



ڤيوليه لي دوك



لويس سوليڤان

في بداية القرن العشرين، شاع استعمال مصطلح الوظيفية، كما لو كانت عمارة الماضي و طرزها لم تؤدِ وظيفية ما، أو وظيفة معينة، من بين مختلف الحاجات، أو تصنف الحاجة مسبقاً. لقد استعمل هذا المصطلح من غير بيان هل هناك أنواع للوظيفة، و ما علاقة وظيفة المصنّع بالنسبة إلى مركب الحاجة. و جاء تنظير الوظيفية من غير بحث تنوّع الحاجة، و علاقة إرضاء الحاجة مع وظيفة المصنّع. و لم يبيّن لنا التنظير هل الوظيفة هي قيمة ذاتية أم موضوعية، و ما العلاقة بينهما، و إذا كانت الوظيفية صفة موضوعية، فما هي المقوّمات و المعالم المادية التي يتعيَّن علينا أن نحمل بها شكل المصنّع، حيث يؤهلها أن تكتسب مصطلح الوظيفية!

هذه بعض الأسئلة من بين الأسئلة الكثيرة حول الفرضية التي جاءت بمصطلح الوظيفية، و التي تساءل التنظير المعماري الذي اعتمد منذ بداية القرن العشرين، من غير أن يقدّم سواء سوليڤان أو كوربوزيه، تعريفاً واضحاً و وصفاً دقيقاً موضوعياً للفرضيات التي جاؤوا بها. و لم تعرّض هذه الفرضية لفحص صارم، من قبل المنظّرين الآخرين منذ ذلك الحين. وهذا ما جعل التنظير عبارة عن مزيج بين مفاهيم عملية تعبّر عن حاجة آنية، و في الوقت نفسه، فرضيات كيفية، ممتزجة برومانسيات و غيبيات أحياناً.

فمثلاً، لماذا يجوز لنا قبول تنظير يفترض أن وصف عمارة كوربوزيه بكونها وظيفية، و في المقابل، هل يجوز لنا وصف مشروع إسكان ملهوج الشكل، و لكنّه يؤدّي وظيفة سكن مريح بالنسبة إلى سيكولوجية الساكنين، بأنه وظيفي؟ إذاً، ما هي العوامل التي تحدّد وظيفة تلك العمارة في مقابل الأخرى؟ بينما نجد أن هذا المصطلح يسخّر روتيناً في البيئة الأكاديمية و التنظير المعماري، من غير تعريف موضوعي.

يسخِّر بعض المنظِّرين مصطلح الوظيفة والوظيفية، في تنظير العشرينات من القرن الماضي خاصة، بكونه المنحى الذي يشير إلى دلالة وظيفة المصنع في مقابل الزخرفة. هذا غير صحيح لأنه لا يوجد، أو يصنع، مصنع من غير وظيفة، فالزخرفة بدورها تؤدي وظيفة أيضاً. و الأصح في استعمال هذا المصطلح أن يشير المنظِّر إلى أي حاجة من بين الوظائف التي يقصد بها: الوظيفة النفعية، الوظيفة الرمزية، أو الوظيفة الاستطيقية؟

٤ ـ مقولات مركّب الحاجة

لكل من أصناف الحاجات، مقولات تؤمن حاجة بقاء مجتمع الإنسان و إدامته، فتتباين كل منها عن الأخرى. لذا لكل منها علومها و أوهامها و طقوسها، سواء الإيجابية منها أو السلبية. و كل من هذه العلوم و الأوهام تظهر بصيغ كلتشريات تتضمن مبادئها و طقوسها و قيمها، فتتجمع و تؤلف شبكة كلتشريات (Cultural Net) في ذلك المجتمع، في الزمان و المكان المعيَّن ضمن تطور الحضارة بعامتها.

يؤلف مركب الحاجة وعي الذات بمتطلبات إدامة الوجود، بينما الوظيفة هي دور المصنّع و ما يستمر في أداء متطلبات إرضاء إحدى الحاجات. و من غير توازن مناسب في إرضاء هذه الحاجات، و إرضاء متوازن لمتطلبات سيكولوجية لهذه المقولات، سيعجز التعمير عن إرضاء مركب الحاجة.

تحقق الدورة الإنتاجية إدارة إرضاء مركب الحاجة، بتحويل المادة الخام إلى شكل مصنّع. عند ذاك يؤلف شكل المصنّع، الكرسي مثلاً، و هي المادة المصنّعة التي يسخرها الفكر كأداة في إرضاء مركب الحاجة. في واقع التعامل المعتاد غالباً يرضي المصنّع مركب الحاجة بصيغة ما من التوازن بين مختلف أصنافها، خاصة في ظرف معيش مستقر، و من غير التعرض إلى ضغوط سيكولوجية، و خاصة منها على صعيد إدامة البقاء.

يظهر مركب الحاجة، بمختلف أصنافه، في وعي الفرد، و يتحقق التعامل و التفاعل معه حسِّياً، و جسدياً و سيكولوجياً، بواسطة مختلف الحواس، و ذلك من قبل الفرد في تفعيل الذات مع البيئة، و في ظرف التفاعل مع الجماعة. فهي حاجة اجتماعية بقدر ما هي حاجة ترضي خصوصية تفردية الفرد.

يتضمن مركب الحاجة ثلاث مقولات، تتفاعل في وعي الفرد، وذلك في إدارة معيشه اليومي، و هي:

- الحاجة النفعية (Utilitarian Need)
- الحاجة الرمزية (Symbolic Need)
- الحاجة الاستطيقية (Aesthetic Need)

تؤلف كل من مقولات هذه الأصناف من الحاجة، وظائف يتعين إرضاؤها[٦]. لذا فهناك مثلاً: وظائف رمزية متعددة و وظائف استطيقية متعددة، إضافة إلى تعدد الوظائف النفعية. و إن عجز الفرد عن إرضاء مركب تنوع مقولات وظائف مركب الحاجة، تتعطل عندئذ قدرة إدامة وعي مريح سيكولوجي متوازن. فيصبح وجود الفرد غالباً وجوداً معوزاً، و كئيباً أو مرتبكاً.

٥ ـ القيم و معاييرها

تبتكر القيم ضمن تفعيل إرضاء مركب الحاجة، ضمن الدورة الإنتاجية، و لذا لكل من مقولات أصناف الحاجة، قيمها التي يوظفها الفكر في تفعيل مقارنة لمقولات الأصناف الأخرى ضمن مراحل تنوع إرضاء الحاجة المعينة، سواء منها الإيجابية أو السلبية، و ما يمنحها الفكر من قيم و أفضليات، أو تحدد أهمية المقولة المعنية للحاجة بالنسبة إلى الذات، و ذلك ضمن شبكة الكلتشريات.

تبتكر صيغ القيم في وعي الوجود، وظائفها عن طريق آلية المنطق، بصيغها الإيجابية و السلبية، التي تهدف إلى الانسجام مع الآخرين من أفراد المجتمع، و ذلك

(٦) يسخِّر التنظير المعاصر في العمارة مصطلح الوظيفة و الوظيفية، من غير أن يحدّد نوع الوظيفة. فمصطلح الوظيفة لا يكتسب معنى، إلّا إذا أشار إلى إحدى الحاجات. من غير تحديد نوعية الوظيفة، فيصبح مصطلح الوظيفة مفهوماً مجرّداً، لأنه لا يمكن الجمع بين ثلاث مقولات لوظائف متباينة في المصطلح نفسه. لذا، فإن كلمة الوظائف، المسخرة في التنظير المعماري يُقصد بها الوظيفة النفعية. فإذا كان الأمر كذلك، فيصبح مصطلح الوظيفة من غير الإشارة إلى أي من بين الحاجات الأخرى التي يعالجها، مصطلحاً ملتبساً و غير دقيق.

لتؤمن تماسكاً اجتماعياً صالحاً، أو عكس ذلك تنافراً اجتماعياً، بالنسبة إلى مرحلة تطور تركيب المجتمع، و موقع علاقات الأفراد فيما بينهم. و لذا لكل من مقولات أصناف الحاجة قيمها، يوظفها الفكر في تفعيل مقارنات لمقولات الأصناف ضمن مراحل تنوع إرضاء الحاجة المعنية، الإيجابية أو السلبية، و ما يمنحها الفكر نفسه من قيم، و ذلك ضمن شبكة الكلتشريات.

ألّف كل تعمير أقدم عليه الإنسان، في وعي سيكولوجية الذات الحرفية الفاعلة أو المتلقية، وعياً يهدف إلى إرضاء مركب الحاجة بثلاث مقولاتها؛ النفعية و الرمزية و الاستطيقية، حيث تتداخل و تتفاعل هذه المقولات فيما بينها.

إذ يتألف مركب الحاجة لدى الإنسان من ثلاثة أصناف، و هي متفاعلة و متداخلة. أحياناً تظهر حاجات متوافقة و منسجمة، و لذا يفترض التعامل معها لتوازن في إرضاء مركب الحاجة. و يظهر التعامل أحياناً أخرى، متناقضاً، فيعطل البعض منها البعض الآخر، فيفسد التعامل مع المصنَّعات، و تتلوث البيئة المعمّرة. و ذلك إلى حين أن يظهر فكر يعيد تحقيق التوازن بين الحاجات.

كما تظهر ضمن مراحل زمنية طرز معمارية مبتملة متميزة، فتعقبها مراحل حينما يعجز المجتمع عن إدامتها، تكون العمارة فيها خرقاء، تلوث البيئة المعمرة، و غالباً ما تؤثر في العمارة المتميزة السابقة لها. فمثلاً كانت العمارة الجورجية (Georgian) في إنكلترا عمارة متميزة، أعقبتها عمارة رديئة متمثلة بعمارة سكن العمال بعد منتصف القرن التاسع عشر.

٦ ـ مقولات إرضاء الحاجة

يتعامل الإنسان مع البيئة برؤية و وعي بثلاث مقولات لحاجات متميزة، و هي الحاجات الثلاث التي أشرنا إليها. تؤلف كل منها مقولة مستقلة، و في الوقت نفسه، متداخلة في تفاعل متبادل مع الأخرى. لا تظهر أي من هذه المقولات، إلا في دور تفاعل جدلي متبادل مع التكنولوجيا الاجتماعية، و ضمن الدورة الإنتاجية. فعند ظهورها كحاجة في الوعي، غالباً ما تظهر و في الوقت نفسه، مع رؤية متداخلة في كيفية إرضائها؛ أي رؤية لكيفية إرضائها مع شكل و نوع المصنَّع الذي يسخّر في وظيفة هذا الإرضاء. فمثلاً، لا تظهر القيمة الرمزية لمعبد ما، إلا في البيئة الأيديولوجية المناسبة، و ذلك مقارنة مع وظيفة المعبد النفعية.

٧ ـ الحاجة النفعية

ترضي الحاجة النفعية متطلبات البقاء المعتاد للبدن و إدامته و راحته، بما في ذلك حمايته من العدو (الإنسان الآخر) و الحيوان المفترس، و من العوارض الطبيعية، كالعواصف. فتؤمن له المجال الحيزي (Spaces) للإقامة و السكن، و حركة التصنيع و تنظيم معيشه العائلي، و أحياز اللهو و الراحة و العزلة و العبادة و الحزن، و غيرها من وظائف إدامة الوجود و راحته. فتؤمن هذه الأحياز و علاقاتها ضمن الفجوات التي بينها، مجالات للتعامل مع مختلف متطلبات المعيش اليومي.

٨ ـ الحاجة الرمزية

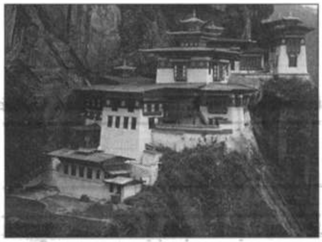
ترضي هذه الحاجة متطلبات الهوية، للفرد و للجماعة. فيؤلف إرضاؤها تعرّف الفرد و الجماعة بذاتها، و تعّرف الذات الذوات الأخرى بذاتها، فيتضح في المخيِّلة موقع كل منهم بالنسبة إلى الآخر، و من الأشياء الأخرى الحية و الجامدة، و موقعهم من الكيانات المتخيلة. و تؤمن أداة و أشكال المقومات النفسية التي تدعم سيكولوجية الذات في واقعية مخيلة الوجود، عند تفعيل تعامل الذات مع الآخر، و تعامل الذات مع ذاتها. إن من بين أهم هذه الأدوات التي يسخّرها الفكر في تحديد الهوية، هي تلك المصنّعات التي تحدد مقام الفرد بين أفراد الجماعة و تمايزه عن الآخرين، كأداة الحماية المعنوية المتمثلة بأبنية القلاع، و المعابد، و ضخامة قصور السلطة، وصيغ الملابس الإثنية (Ethnic)، و غيرها من المصنّعات.



ملابس إثنية كازاخية



قصر ويندسور (Windsor Castle)



معبد كهوف النمر في بوتان

يعبّر الفرد عن موقع الهوية عن طريق الطقوس التي تميزه عن غيره، و تمنح الفرد حيزاً لموقع هويته. كما يؤلف هذا الحيز و الانتماء إليه تميّز الفرد عن الفئات الأخرى، فيؤكد موقع هوية الذات بين الجماعة و الجماعة في مقابل الجماعة الأخرى. تتمثل هذه الطقوس بصيغ العبادة و اللهو و الأفراح، و موقع الفرد في الدورة الإنتاجية، كما تتمثل بصيغ تناول الطعام، و ما يأكل و ما يتعين أن لا يأكل. هذا، إضافة إلى أشكال دور السكن، و غيرها من أشكال المصنَّعات كالعربات و الزوارق. لذا، يبتكر الأفراد و الجماعات الطقوس لمختلف متطلبات الوعي بالوجود و التعامل مع البيئة، ليس بهدف إرضاء الحاجة النفعية فقط، بل كذلك للتعبير عن الهوية، و أحياناً ربط هذه الهوية في البعض من الشبكات الكلتشرية، مع قوى خارقة خارج الظواهر، التي يتوسل إليها الفرد، و يطلب منها الحماية من مختلف مخاطر الوجود.

يعالج إرضاء الحاجة الرمزية هموم متطلبات هوية الجماعة، كفئة بقدر ما هي واعية بتكوين تجمعها، و تحرص على إدامة تماسكها الاجتماعي. فيدرك الوعي الجمعي بهوية الذات، و يحدد موقع الجماعة بالنسبة إلى جماعة أخرى. و ذلك بواسطة الدلالات الرمزية التي تبتكرها و تعتمدها، فتمايز نفسها عن غيرها. و يتمثل هذا التمايز في الأيديولوجيات التي تبتكرها، و تعتمدها الجماعة لذاتها، بما في ذلك ممارسات ابتكار السحر و الأديان و الأنظمة السياسية، عن طريق طقوس و أشكال المصنَّعات التي تبتكرها للدلالة على هويتها و صيغ ممارستها. كما تبتكر قدرات الابتكار الأدوات التي تسخّرها كأداة تعريف لذاتها، مقارنة بالجماعات الأخرى. و من بين هذه الأدوات المصنَّعات التي تسخّرها في تحقيق الحماية المعنوية، و أداة عرضها التي تميز فيها هويتها عن الآخر، بالمقارنة به، متمثلة بطرز ضخامة القصور و الأبنية العامة، و المؤشرات كالأعلام، و صيغ العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، في مجال التراتبيات

(Hierarchy) الطبقية و المقامية، و الموقف من مختلف صيغ العمل، و العلاقات الجندرية (Gender)؛ الأنثى مع الذكر، و الموقف من الظواهر الطبيعية، و غيرها من المقومات و الأدوات التي تحدد موقع هوية الفرد و الجماعة كاللحى و الشوارب و طقوس تناول وجبات الطعام. و هكذا تنظم الجماعة الإعلان عن هويتها عن طريق الدلالات المادية، بتفعيل قدرات مخيلتها الابتكارية.



شوارب



العلم اللبناني



ملابس الملك هنري الثامن

قد يضحّي الفرد بحياته في سبيل وطنه، أو يضحّي في سبيل عائلته و المجتمع، و قد يرمي نفسه في خطر من أجلهم، و يقدّم أعلى حالات الكرم و السخاء. إلا أنّه في كلّ هذه الحالات يشعر بأنّ عمله بطولي، يتضمّن معنى، و لذا كفرد سيخلد، فتدوم ذكراه في ذاكرة الجماعة، و بذلك يدوم بقاؤه.

يُعرّف الإدراك: «المجموع العام للنشاطات الفعالة لتكوين الدماغ، في تفعيل حركة البدن»[٧]. لذا في مقدرة الفرد أن يقتل فرداً آخر من أجل الحفاظ على رمزٍ من رموزه، و في مقدوره أن يصفّي الآخرين من أجل إرضاء الآلهة، أو أن يقتل لأسباب فئوية و دينية. فمثلاً، يقدم و يقتل الآخر، حينما يتهدد عَلَم الأمة، بهدف الحفاظ على مفهوم مجرد، لأن تهديد مادية العلَم لا يؤلف تهديداً واقعياً و مباشراً لذاته[٨]. و إنما يمثل العَلَم هوية الفرد ضمن هوية الجماعة، كما هي في مخيلته. إذاً، لا توجد وظيفة للعَلَم في الواقع، غير داخل سيكولوجية الذات ضمن شبكة كلتشريات الجماعة، لأن واقع مادية العَلم ليس أكثر من قطعة قماش و ألوان منظمة بصيغة معينة كان قد ابتكرها الفكر مسبقاً نيابة عن الجماعة.

٩ ـ التمثيل و الرمز

يدل كل من التمثيل (Representation) و الرمز (Symbol) على شيء. يمكن أن نعتبر كليهما مؤشرات (Signs)، و لكن تمثيل الشيء يتعين أن يشبه إلى حد ما الشيء الذي يدل عليه. أما الرمز فليس بالضرورة أن يشبه ما يرمز إليه، و إنما تستند دلالة الرمز كمؤشر إلى محصلة اتفاق اجتماعي معرفي (Epistemic) بأن هذا الشيء أو الإشارة تمثل ذلك الشيء الآخر[٩].

أو، مصطلح التمثيل بالطريقة التي استعملها في هذه الأطروحة، يعني شيئاً له صورة تشبه ما يشير إليه. و تعني كلمة تمثيل في العمارة إضفاء شكلية صورية لتدل على وظيفة العنصر، التي هي أشبه بوظيفة الخريطة (Map)، حيث يتضمن شكل الخريطة كخطوط و كألوان، تشير إلى مواقع الأبنية و الحقول و غيرها من معالم على الأرض و في المدن. و يرمز بالحقيقة تمثيل الشيء، سواء أكان تمثالاً أم قصراً إلى شيء آخر، كتمثيل كيان أحد الآلهة أو مقام السلطة، و كتمثيل المعبد بكونه مقر الإله.

---

(٧) Janov and Holden, *Primal Man: The New Consciousness*, p. 18.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) Harries, Ibid., p. 98.

في هذه العلاقة، بين الشيء الذي يمثل الشيء و الآخر الممثل له، أو المشار إليه. لا يوجد بينهم تمايز من حيث القيمة في هوية الذات المتعاملة، و المسخّرة لهذه العلاقة في الحوار المعين. غير أن العلاقة تختلف جذرياً بين الشيء و ما يرمز إليه. فالشيء، سواء أكان مصنَّعاً أم كياناً طبيعياً، في مقابل ما يرمز له، يكون قد اكتسب قيمة عالية أو خارقة، مستمدة مما يرمز إليه. فقيمة الشيء قائمة في ما يرمز إليه. إن قيمة الرمز، المتمثل بشكل تمثال الإله، ليس في شكل المادة، في مادية المادة، إنما في ما حُمّلت المادة من قدسية الشيء الذي يؤلف الرمز.

إن تمثال الإله، مثلاً، أو العَلَم أو النص المقدّس يكمن في مادة جامدة، لا أكثر من حجر أو إطار أو ورق، تحولت قيمتها إلى كيان مقدس، أي رفع واقع وجودها الحقيقي المادي إلى موقع المقدس، و اكتسب هذا المقام عن طريق تمثيلها للشيء المقدس، أو تقمصها كيان القدسية الكامنة في مخيلة المؤمن. فأصبح نقد هذه المادة و التعرف على واقعها خارج قدرة الفكر، و ذلك من خلال عملية منحها القدسية خارج موضوعية واقع الوجود. من غير هذا التعالي عن واقع الوجود، سيفقد الرمز قيمته. و تبعاً لهذا فوظيفته هي إرضاء الحاجة.

ـ قيادة الجماعة من قبل متفرّد

يفسّر فرويد انقياد الناس إلى القائد الراعي كالخرفان، بأنّهم ينقلبون أطفالاً تابعين لأوليائهم. فيقول الناس ليسوا قطيعاً فحسب، و إنّما قطيع مَقُودٌ من قِبَل قائده. و هذا ما يفسّر لماذا المجموعة لا تهاب الخطر، لأنّ كلّاً منهم لا يشعر أنه هو وحده يواجه الخطر، و إنّما يتمتّع بقوى القائد الذي يقودهم. يرجع قبول هذه القيادة العمياء، إلى شعور الفرد بأنّه صغير و ضعيف. لذا ينتمي إلى حماية القائد، فيشعر بقوى القائد. و ذلك في مسعى يتجاوز هذا الضعف، فينتمي تحت ظلّ القائد. يمنح القائد الجمهور هذا الوهم الذي تحتاجه الجماهير، بأنّها تمكنت من تجاوز ضعفها. و لذا تسعى العامة، كلما يزول قائدها، أن تهيئ الظرف المناسب لظهور قائد يستبدل موقع الزائل، فيقودها كقطيع.

يؤدّي الخروج عن حماية الأولياء إلى الخوف من حالة الوجود. لأنّ الفرد لا يريد أن يأخذ مسؤولية مخاطرة التعامل بمعزل عن العالم الخارجي، الأمر الذي يقوده إلى طلب حماية الجماعة، المتمثلة بالرؤى و كيان الدم و القبيلة و الوطن الأم، هذه و غيرها

من الكلتشريات التي تسخّرها المخيِّلة لتحمي الذات و تنقل مسؤولية مواجهة العالم الخارجي إلى هذا الكيان الجمعي. فتبتكر الكلتشريات الشمولية و الإثنية و الأصولية و القبلية، حيث يتمكن الفرد من الاختفاء ضمنها، خوفاً من واقع متطلبات العالم المغترب عنه. فتؤلف هذه الحالة السيكولوجية، قاعدة تكوين المجتمع الأهلي، و هنا مصدر صعوبة تجاوزه.

يظهر في هذه الحالات الاجتماعية التكافل (Symbiosis) بين الفرد المرتهب و الذي لا يريد مواجهة عالمه الخارجي لأنّه يعجز عن ذلك، و لا يريد أن يتجاوز حماية أولياء أمره، و من جهة أخرى فهو متكافل معهم. فيظهر القائد الذي يمنح هذه الحماية. قائد، يكون في الوقت نفسه، كذات في حاجة تامة إلى الرعية التي يجد فيها تقبل سحره و هيمنته عليهم، حيث تسقط مشاكل الرعية عليه، ممّا يمنحه الدور البطولي و القيادي الذي يسعى إليه. فيعالج عجزه في العزلة، و الخوف من العزلة، بينما العامة تعتمد عليه في حاجتهم إلى إرضاء سيكولوجية الحماية و القيادة. فكما هم يهيّئون ظرف ظهور القائد، فهو بدوره يهيئ ظهور الرعية، فيؤلفان سيكولوجيتين متكافلتين.

يكتب إريك فروم (Eric Fromm): لكي يتمكن الفرد من التغلب على ضعفه و عزلته، يختار كياناً يُسقط عليه صفاته، حبّه و ذكاءه و شجاعته، و غيرها من الصفات، و عن طريق الخضوع إلى هذا الكيان يشعر هو في تماس مع صفاته، بما يتمتّع من قوى و حكمة. لذا يؤلف فقدان هذا الكيان، ـ القائد الملهم، الأوحد، المرجع، الزعيم، آية الله، الإمام ـ بالنسبة إلى الرعية كما لو أنها تتعرض إلى خطر فقدان أمن الذات. لذا تقود كلتشرية العبادة، إلى ابتكار الكيان الجمعي المتمثل بالطائفة و القبيلة و الانتماء الديني، و ذلك بتسخير هذا الكيان كأداة حماية. إنّها سيرورة نقل قوى الذات إلى كيان خارج عن الذات، و ذلك بهدف تفعيل هذا الكيان كشيء ملموس ليتمكن من توضيح علاقاته مع عالمه الخارجي.

إنّ حالة الإنسان ساحقة له و مربكة، لأنّها حالة إدراك للوجود من غير استراتيجيات موروثة غريزياً تؤهّله لقدرة الدفاع عن الذات، و هو في تناقض مع أيّ حيوان. الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يدرك وجوده في الكون، و هو كون مجهول و مخيف. يسيطر الطفل جزئياً على مخاطر حياته عن طريق تسخير قوى الآخر، فيتغلب على مشاكله و يطمئن بانتمائه إلى هذا الكيان، فيسخّر هذه القوى، قوى العائلة كما لو كانت تحت سيطرته، لذا، يشعر بالارتعاب ما إن يفقد هذه الحماية. و من غير هذه الحماية، يرتهب

الفرد حينما يدرك محدودية قدراته و ضعفه، و عجزه. فيظهر هذا الكيان الذي نقل إليه القوى، بكونه أكبر كثيراً من حقيقته. و هنا سخرية العلاقة بين الراعي و الرعية. فعندما يكون هذا الفرد بائساً و عاجزاً، عند ذاك يسعى إلى إيجاد موقع له تحت حماية الكيان الجمعي أو الراعي. يتحقق الخلاص في المخيِّلة بسماع صوت، أو تقبيل يد أو أرجل الراعي و الزعيم و المخلّص. بهذا التماس المباشر يؤمّن لذاته وصاية الزعيم الساحر الجبّار، الذي يحميه تحت أجنحته و رعايته. و لا فرق إن كانت هذه القوى الجبّارة تتجسد في باب معبد أو ضريح أحد الآلهة، أو عظامه.

تفترض الأيديولوجية الإبراهيمية، بأن موقع الإنسان جزء من كلٍّ كبير، و مسيرته مخطّطة مسبقاً من غير التباس، و محتّمة عليه، ضمن رؤى إلهية، و خطة محكمة. و عليه كفرد مؤمن، أن يمارس سلوكيات مخططة له كذلك، و أن يؤمن و يمارس الطقوس المفروضة عليه، متضمنة مبادئ لسلوكيته الاجتماعية العامة و الخاصة. سيحظى بالنتيجة على مكافأة، و هيت لك الحياة السرمدية. و لا يهمّ إن كانت حياته على الأرض تصبّ بها أنهر من دموع مآسي الوجود و فظاعتها و وحشيّتها، و عذاب مروّع و بشع، و إذلال يومي و مرض و موت، لأنّ الأرض خلقت لمرحلة عابرة من معيشه بعد أن أساء لموقعه في الجنّة ـ يا لها من أسطورة خبيثة، أرهبت المؤمنين ألفي عام، و لم تزل.

إنّه تصوّر مُغالٍ في نكران واقعية ذاتية الوجود، و إسقاطه إلى موقع متخيّل مفنطز (Fantasy) مستقبلي، عالم لا يمكن تدقيقه أو تجربته. و إنّما صورة لعالم خارج واقعية الوجود، يعبّر عن أيديولوجية وهنة، و محبطة لمدّة طويلة. إنها رؤى تتنكر للواقع و تسقطه ضمن مستقبل متخيل لا متناهٍ من السعادة. و هنا مصدر قوى جذب هذه الأيديولوجية للعامة، بقدر ما يؤمّن لهم طمأنة لمعيش مستقبلي، مع رفاهة و سعادة سريالية لا متناهية(١٠).

ليس هناك ضرورة لتشابه شكل ممثل الرمز مع واقع صورة الرمز في المخيِّلة، لأن الصورة في المخيِّلة كانت اعتمدت مسبقاً كرؤى من قبل مخيلة الجماعة، بهدف تمثيل مقوم في هوية الجماعة، كشكل الصليب و ما يرمز إليه، أو كشكل كرسي السلطة و ما يمنح من قوى على إدارة المجتمع.

---

(١٠) Ernest Becker, *The Denial of Death* (New York: Free Press, 1997), p. 160.

١٠ ـ لا عقلانية الرمزية و الألم

إن قدرة عقل الإنسان أن يكون لاعقلانياً (Irrational)، هي حالة سيكولوجية تحيِّر العقل نفسه. فمثلاً، سبب عدم قدرة نقد الآلهة و النصوص المقدسة أو مقام السلطة من قبل المؤمن أو الخاضع، هو أن هذه الرؤى ترقد على بركان من العواطف و الأوهام، و هي ذاتها ترقد على آلام مخفيّة في طيات ذاكرةٍ. تشبَّعَ بها الفكر منذ الطفولة، فيصبح محتبساً ضمنها. لذا فإن التعامل اللاعقلاني، ليس مسألة رؤى يتعين أن تصحح، و إنما هي مسألة تسوية الألم الناتج منها. فمثلاً، إذا تعرض الطفل لأزمات حسية، و سجلت في المنظومة العصبية، خاصة إذا لم يمتلك الطفل قوى داعمة له، قوى كالأبوية التي تخفف عنه مآسي آلامه و جروحه. فتبقى هذه الآلام معه طوال حياته. فيلجأ الفرد فيما بعد في تطور الحياة و نمو الكيان، إلى قوى غيبية قائمة في مرجعية ذاكرة الجماعة، فيجد في قواها مجالاً لتخفيف آلامه و مآسيه، و ذلك بقدر ما يستغلها و يسخّرها لتدعم ضعفه أمام مصاعب المعيش. فتتضخم و تتنوع هذه القوى في مخيلة الفرد، أو يقدم و يمنحها قوى إضافية من مخيلته ليجابه تراكم أزمة ضعفه أمام آلامه. أو، ينظّم و يبتكر لها صفات إضافية تتناسب مع خصوصيات الآلام التي يتعرض لها معيشه.

إن تجاوز هذه الحالة لا يتم عن طريق المنطق، و إنما عن طريق تخفيف فعل مصدر الألم و شدَّته، و بالتالي زوال الشعور الخفي بالألم، المتراكم في الذاكرة؛ الأمر الذي يتطلب القدرة على تجاوز الاغتراب الذي تعّرض له الطفل في مراحل النمو و الصبا(١١).

إن سبب ظهور الألم هو وجود عجز في قدرة تأمين بقاء مريح و مستقر. و لذا فإن الكيان الذي لا يتمكن من تجاوز هذا العجز، سيحفظ في الذاكرة كحاجة فعّالة لم يتحقق إرضاؤها، فيؤلف ألماً في الذاكرة.

الحاجات كثيرة و متنوعة، و تظهر في كل آنيات الوجود، و تنبني على شدة متطلبات المعيش، و المحن التي يتعرض لها الفرد، و العوز بمختلف وظائفه، و تعقيدات التنظيم الاجتماعي التي تفرض على الفرد سلوكيات و التزامات، و عجز الفرد عن قدرة التجاوب مع المتغيرات المتكررة التي تحصل في البيئة، والبيئات المتنوعة التي ينتقل

---

(١١) Janov and Holden, *Primal Man: The New Consciousness*, p. 227.

إليها، مع تقلباتها و كوارثها. و حينما يجد الفرد نفسه أمام هذه الإشكاليات، ستؤلف بالنسبة إليه سبب الألم. و هو ما يتطلب من سيكولوجية الوعي بالوجود أن تتوصّل إلى حلول مناسبة، و سريعة لكل من حالاتها. فالإنسان كيان حي واعٍ، و في قدرته تعامل منطقي و لا منطقي. و لذا لا بدَّ له من أن يتعامل مع مشاكل موجدات البيئة من موقف موضوعي، و يكتشف سبب الألم، الذي هو صيغة العجز عن إرضاء مركب الحاجة. فيقدم على إرضائها، و ذلك بتسخير معرفة، تدله على مصدر الألم، و إلا سيعجز عن تأمين راحة البال.

لذا الألم الذي لم يتمكن الفرد من تحديد صيغته و مسبباته، و لم يتمكن من إرضائه، يسوقه لابتكار[١٢] **قوى وهمية، شبحية لا وجود لها، سوى في المخيِّلة،** فيستنجد بها. عند ذاك تنطلق المخيِّلة و تضخم تصوراتها لهذه القوى، فتمنحها قدرات لا حدود لها، غالبها مفنطزة كقوى الآلهة، و الشيطان، و العفاريت، و الطناطل، و الأئمة، و القديسين، و غيرها من كيانات تبتكرها المخيِّلة، و تمنحها قيمة فوقية[١٣]. و بقدر ما يعجز الفرد عن إرضاء الحاجة، سيبقى الوعي بقواها كمطلب فعّال خفي في أعماق الذاكرة. تفسر لنا هذه الحالات السيكولوجية سبب ظهور المعابد و النصوص المقدسة و غيرها من الرموز في حضارة الإنسان، بالإضافة إلى ظهور قادة كالأنبياء.

إن موقف الفرد نحو إرضاء الحاجة الرمزية، هو أساساً يهدف إلى تركيب صورة عن الواقع، تؤمن لذاته راحة البال، و موقعاً لها بين الأشياء، الاجتماعية و الطبيعية حيث تجد الاستقرار الذاتي. تهدف هذه الحركة إلى تركيب هوية باستطاعتها أن تؤمن التعامل السيكولوجي المناسب مع عالمها الخارجي.

إن هدف الذات في إرضاء الحاجة الرمزية، ينحصر في دعم معنوية الهوية، لا مواجهتها بواقعية الواقع، بل منحها أهمية حسبما تشتهي و تتأمل و تتمنى أن يكون واقعها هكذا. المهم إضفاء صورة توحي بالاطمئنان و راحة البال على صورة موقع الذات بين الأشياء. إذاً وظيفة الحاجة الرمزية لا التعرف إلى حقيقة الواقع، و إنما إضفاء صفات على الواقع، تتوافق مع ما تتمنى الذات و تشتهي أن يكون موقعها في الوجود، فتتعامل مع الواقع من منظور مع هذه الصفات و التصورات.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

إن الهدف هنا ليس كما هو عند مواجهته إرضاء متطلبات الحاجة النفعية، لأن الهدف في إرضاء الحاجة النفعية، يتطلب بالضرورة توافقاً مع واقعية متطلبات الوجود، و إلا ستعجز الذات عن إدامة وجودها.

نجد في إحدى أساطير وادي الرافدين أسطورة الحوار بين السيد و الخادم، و تُسمّى حوار التشاؤم أيضاً. و هي تمثّل قمّة العدم و النفي لكلّ القِيَم. تهيمن الرؤى النسبية على المجالات كافة، حيث تعبر عن قلق الإنسان أمام ذاته، و الشعور بسطوة القدر و بالألم.

و هذه مقتطفة قصيرة من الحوار: «يعلن السيّد لعبده عن رغبته في عمل شيء معيّن، فيشجّعه العبد على ذلك معدّداً متعة الأمر... ثم يغيّر السيّد رأيه و يقرّر أن لا يفعل ذلك. فيمتدح العبد قرار سيّده أيضاً معدِّداً جميع نواحي السوء في ذلك العمل». و يتناول الحوار جميع أمور الحياة كالحبّ و التقوى و الإحسان و الموت و غير ذلك. أمّا عن الحبّ فيدور الحوار التالي: «اتفق معي، أيّها الخادم!» «أجل، سيّدي، أجل!» «سأعشق امرأة!» «اعشق، سيّدي، اعشق!» «مَن يعشق امرأة ينسَ العوز و البؤس!» «لا، أيّها العبد، لن أعشق امرأة!» «لا تعشق، يا سيّدي، لا تعشق!» «ما المرأة إلّا فخّ و مصيدة، إنّها سيف مسنون من حديد، يقطع الشاب به عنقه!»[١٤] تعبر هذه الأسطورة عن هويتين، أولاهما غير مستقرة، و الأخرى منافقة.

و من جهة أخرى، تتألف الأيديولوجية الدينية في نظر الرجل الديني من خضوع الذات إلى قوى خارج الظواهر الطبيعية، بما يلي:

ـ يعتقد بأنّ هناك قوى فوقية؛ خارج الظواهر الطبيعية (Supernatural Power)، و هي قوى تؤثر في الأحداث التي تؤثر بدورها في معيش الفرد و الجماعة.

ـ يعتقد بأنّه من الممكن الاتصال مع هذه القوى.

ـ يقدم على تصوّر معايير لمعيشه، و سلوكياته، و الطقوس و التقاليد، التي لها دلالات ترتبط بهذه القوى.

ـ يسعى إلى الاتصال مع هذه القوى ليؤثر في قواها و يسخّرها لمصلحته، و ذلك عن طريق طقوس الصلاة و التوسّل و الابتهال و الاحتفالات الخاصة[١٥].

---

(١٤) سهيل قاشا، **تاريخ الفكر في العراق القديم** (بيروت: دار التنوير، و مكتبة السائح، ٢٠١٠)، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(١٥) Silvano Arieti, *Creativity: The Magic Synthesis*, 2nd ed. (London: Basic Books, May 1976).

١١ ـ الطقوس الرمزية، و مختلف صيغها

لا تنبني الطقوس الرمزية لأنها مشتقة من حاجات معينة حقيقة أو تشير إليها أو امتداد لها، لأن ظاهرها كما لو كانت سلوكيات اجتماعية ترجع إلى نصوص مقدسة. و النصوص المقدسة لا يجوز في العرف الديني، مساءلتها. و إنما يؤلف واقعها حالة عوز لحاجة إرضاء ألم، لم يتحقق إرضاؤه في سيكولوجية الجماعة، فتكتسب جذباً جمعياً بقدر ما تتضمن صورة مخفية لتلك الجماعة. لذا من خلال ممارسة الطقس مع الجماعة، تتحرر آنياً سيكولوجية الفرد من البعض من شدة عجز إرضاء الحاجة، عند ممارسة الطقس و لو لفترة وجيزة. تجمع ممارسة الطقس الجماعة، و تجعل منهم كتلة فعّالة في دور مجابهة الألم المخفي، و المحمّلة به ذاتية الجماعة، سواء أكان ألماً سياسياً أم عوزاً في قوت المعيش أو مقامي(١٦).

لذا لا بد للفرد من أن يكرر إجراءات الطقوس ليحقق بهذا إعادة تخفيف مؤقت لعجز إرضاء حاجة إحدى صيغ الحاجة المخفية. و هنا مصدر أهمية تكرار الطقس. و قد يتحول هذا التكرار إلى حالة من الإدمان، فيأخذ صيغاً من التنويع و التهذيب. فيصبح أداء الطقس كما لو كانت حاجة بحد ذاتها، يتهذب أحياناً و يأخذ صيغ ممارسات تؤمّن السعادة لسيكولوجية الفرد. إن حرمان الفرد أداءَ إجراءات الطقس يؤدي إلى شعور بالألم. لأن ممارسة الطقس تؤلف سلوكيات فعّالة في تخفيف حدة شدة حرمان الفرد من إرضاء حاجة مخفية. لذا يؤلف طقس البكاء و اللطم و جلد الذات و الصلاة، بدائل سيكولوجية خدّاعة من قدرة مواجهة موضوعية لواقع سبب الألم الخفي في الذاكرة. ذلك بقدر ما يجهل الوعي بواقع ماهية الحاجة المخفية في وعي الذاكرة، و بقدر ما تمتد في الزمن غير واضحة أو محددة في الوعي(١٧). لذا لا يهم صيغة و نوع طقس الإرضاء، المهم أن يُحقق ضمن قناعة المخيِّلة، و يؤلف ممارسة جماعية.

هذا لا يعني أنه لا يتمكن البعض في أساطير الحضارات الكبرى من تجاوز رهبة الموت، و نبذ السعي وراء واهمة الخلود. نجد هذه الرؤى تتمثل في أسطورة كالكامش في اللوح التاسع:

---

(١٦) Janov and Holden, *Primal Man: The New Consciousness*, p. 328.

(١٧) المصدر نفسه.

بعد موت إنكيدو، لم يعد في فكر كالكامش سوى فكرة واحدة و هي محاربة القدر و السيطرة على الموت الذي سيسيطر عليه كما سيطر على صديقه إنكيدو: «إنّي لأخشى الموت فأهيم في البراري و موت صديقي يجثم ثقيلاً على قلبي».

و بعد ذلك التقى بصاحبة الحانة المقدّسة سابتيم، بعد أن شكا إليها موت صديقه الحبيب. فقالت له: «إلى أين أنت ذاهب يا كلكامش؟ الحياة التي تنشدها لن تجدها، عندما خلقت الآلهة قدّرت للناس الموت و استأثرت هي بالحياة الخالدة. فاملأ بطنك بأطايب الطعام، ابتهج ليلَ نهار، اجعل كلّ يوم من أيّامك عيد فرح و سرور، ارقص، ليل نهار و استسلم للهو، البس الفاخر النظيف من الثياب، اغسل وجهك، استحم، اسبح في الماء، دلّل الولد الذي يمسك بيدك، فرّح قلب الزوجة، الزوجة التي في حضنك، هذا هو نصيب البشريّة من الحياة»[١٨].

١٢ ـ الحاجة القاعدية

يؤلف إرضاء متطلبات الحاجتين: النفعية و الرمزية، مركب الحاجة القاعدية للوجود. مركب لا بد من إرضائه، و إلا يعجز الوجود عن إدامة نفسه. و هنا مصدر أهمية الحاجة القاعدية في سيكولوجية الفرد و الجماعة. يؤدي إرضاء الحاجة القاعدية إلى سعادة سيكولوجية الذات بوجودها.

١٣ ـ الحاجة الاستطيقية

المتعة و لويس آنايوس سينيكا

ربما من المناسب أن نبدأ البحث في الحاجة الاستطيقية بمقتطفة من كتاب أرسله سينيكا (Seneca)، السياسي و الخطيب الروماني و مؤلف المسرحيات و هو من أشهر الرواقيين، إلى صديق ناقد فني. تضمن هذه المقتطفة:

«الحياة هدية من الآلهة الخالدة، بينما المعيش هدية من الفلاسفة»[١٩]. و يقصد بهذا، تمنحنا الآلهة قدرة الوجود، و في المقابل: يمنحنا الفلاسفة قدرة التفكر و الاستمتاع. و يقصد أيضاً، وجودنا ليس من عندنا، و لكن نحن نحقق التفكر و الاستمتاع في هذا الوجود.

---

(١٨) قاشا، تاريخ الفكر في العراق القديم، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(١٩) Harries, *The Ethical Function of Architecture*, p. 237.

إن جميع الأشكال الطبيعية بحكم كونها حصيلة حركة تخضع لخصائص المادة أو حركة بيولوجية آليات الاصطفاء الطبيعي، فهي تحمل بالضرورة صفة الأبتمال.

تستمر حركة الظواهر الطبيعية الجامدة كحركة الغيوم و طبقات الأرض إلى أن تستنفد الطاقة التي تحركها، و في مجال تطور الكيانات الحية، يستمر التطور إلى حين أن يصل تغير البدن في توافق مع متطلبات البيئة، فيؤمن إدامة وجوده. و تكتسب أشكالها في مجال المصنَّعات صفة الأبتمال بقدر ما يحقق التصنيع التوازن المناسب بين إرضاء مركب الحاجة و استنفاد الطاقة.

لذا نعجب بحركة الغزال و سباحة الدولفن و طيران الصقر. و هو كذلك بالنسبة إلى جميع صفات أشكال الكيانات الحية كالأشجار و الزهور و الفواكه، و مختلف الظواهر الطبيعية الأخرى كأشكال الجبال و حركة الغيوم و القمر و الشمس و الأنهر و الشلالات.

غير أنه عندما تؤلف أي من هذه الأشكال و الحركات صفة خطر على البقاء، ترفضها الذات و تعتبرها مصدر إزعاج و عدم راحة للبال. فتعتبر أشكالها مكروهة و خطرة، كشكل العقرب و العناكب، و غيرها من الحيوانات القشرية (Crustaceans) الكثيرة.

و ما إن يتجاوز التعامل معها كمصدر خطر على البقاء، بعد أن يتوصل الفكر إلى معرفة مناسبة بمسببات ظهور و تطور الشكل و الحركة، تنقلب صورتها في المخيِّلة، من تلك المكروهة إلى المقبولة، أو المُعجَب بأبتماليتها. و من هنا تتمكن الذات من رؤية الأبتمال في أشكال هذه الكائنات، عن طريق معرفة وظائف أشكالها، و مسببات تطور الشكل. فيصبح التعامل معها بمرور الزمن مقومات في المرجعية المشتركة للفرد و الجماعة، و الإعجاب بحركة آلية الاصطفاء الطبيعي.

لا تعني صفة الأبتمال الحالة الأمثل، و إنما هي حالة تحقق قدرة إرضاء مركب الحاجة بالحد الأعلى و في الوقت نفسه بالحد الأدنى من استنفاد الطاقة. لذا يكتسب الشكل هذه الصفة في أي من مراحل التصنيع. لا يوجد الشكل الأمثل، أو أي شيء يتصف بالأمثل، و إنما الأكثر مناسبةً بالنسبة لظرف الحالة المعينة. لذا ترتبط أشكال الأبتمال للمصنَّعات مع تلك التي لأشكال الظواهر الطبيعية، و تقترن قيمة أبتماليات صفات الأشكال في مختلف الحالات، سواء منها الحياتية أو الجامدة، أو المصنعة.

الاستطيقية إذاً هي فلسفة وظيفة الاستمتاع في الوجود، مقابل الوعي بزوال و عبث الوجود.

١٤ ـ الموت و العبثية و الاستطيقية/ الحاجة الرمزية

ما إن يعي الإنسان بوجوده و زوال هذا الوجود، حتى ينتاب الفكر شبح الموت. و تشغل مسألة الموت أكثر من أيّ مسألة أخرى، و تؤلف النابض الرئيسي و المحفز للكثير من فعاليات وجود الذات. لا يؤلف شاغل الوعي و تجنّب الموت فحسب، بل نكرانه، كحدث و كمصير نهائي لا بدّ منه، سوى الفكر العقلاني، الذي ظهر مع عقلانية الحداثة، الذي يعي بضروريات الوجود البيولوجي و واقعية الزوال[٢٠].

وصف «ميشيل دو مونتانِي» (Michel de Montaigne) مقام العرش الأعلى في العالم بأنّه لا أكثر من مقعد لجحر ما. يصف مأساة ازدواجية وعي الإنسان، و يقول: وضعه مضحك، فهو واقع لا يمكن إهماله، يضمّ البهجة و الرعب في آن واحد، الإنجازات البطولية من جهة، و من جهة أخرى، الموت و التفسّخ و التعفن. من هنا نفهم الحالة النفسية حيث يسعى الفرد إلى تجنّب المخاطر و الموت. فيبتكر الكلتشريات و يسخّرها كرؤى للتغلب على لغز الوجود، ليقنع ذاته، بأنّه ليس بالحيوان الزائل. لذا نجد مختلف المجتمعات البدائية تتصف بموقف نكران واقعها، فتسعى إلى إخفاء ضعف واقعية الإنسان في اتجاه متطلبات الطبيعة. و يعبّر عن هذه المخاوف بعزل المرأة أثناء الحيض، كمثال، لمواجهة ما يعتبره غير طبيعي، في نكران ضروراتها البيولوجية[٢١]. تمنح بعض الكلتشريات اسمين للفرد، ك «محمد علي»، أو، لا يمنح اسم بل يخاطب بأبي فلان، ك «أبي طالب»، و ذلك لتشويش الشيطان، فينفلت الفرد من شرِّه. لأن الشيطان ابتكار لكيان مؤنسن منح صفات أشبه بصفات الإنسان.

١٥ ـ ابتكار الاستمتاع

يختلف الإنسان العاقل عن أي حيوان آخر في أنه زمن مرحلة النمو و النقلة التي حصلت ضمن تطور الإنسانيات، نما معه منحى سيكولوجي تفرد به عن الحيوانات الأخرى. فأصبح الحيوان الوحيد الذي يعي بأنه سيزول، كما يعي أن المعيش يتضمن

---

(٢٠) Becker, *Denial of Death.*

(٢١) المصدر نفسه.

ما هو صالح و في المقابل ما هو طالح. تمكن الإنسان أن يعي أن ضمن هذا النمو رؤية و حساً غير ذلك الذي يرضي الحاجة القاعدية، بهدف تأمين البقاء، و هي حاجة حيث تستقل عن واقع متطلبات الوجود في المخيِّلة، و يعبر بذلك جسراً من عالم واقع الوجود، عالم الحاجة القاعدية، النفعية و الرمزية، التي هي إدامة الوجود و إرضاء سيكولوجية موقع الذات بين الظواهر و مختلف الكيانات الأخرى، إلى الضفة الأخرى، عن طريق جسر متخيَّل، و عالم مبتكر ضمن المخيِّلة، و هي إرضاء الحاجة الاستطيقية التي ابتكرها فكر الإنسان العاقل و أضافها مقوماً كما لو كان متأصلاً في مركب الحاجة. كما أقدم في مرحلة عبوره إلى ضفة الاستمتاع، ابتكار أداة الاستمتاع من لعب و مزاح و فنون كالرسم و النحت و الرقص و الغناء و تزيين البدن و الملابس و تنويع الطعام و غيرها، التي أخذ يبتكرها و يجعل منها في الوقت نفسه أداة التعبير عن هوية الذات، و هو تعبير يسخّره كأداة استمتاع بالوجود، يتمثل بتزيين قادة المجتمع بالأوسمة و بالملابس الطقسية من قبل رجال السلطة و رجال المعابد و تبرج النساء، و تزيين مناسبات طقوس العبادة و اللعب في المناسبات الفصلية. يحصل كل هذا، في تداخل مع إرضاء سيكولوجية هوية الذات، إرضاء الحاجة الرمزية، و لكنه في الوقت نفسه يؤلف كاستمتاع بالوجود كينونة مستقلة.

فالمصنَّع المبتكر، مهما كانت وظيفته في مجال الحاجة القاعدية، يُحمل في آنيات نقل المادة الخام كالخشب و الطين و الصوف إلى شكل المصنع، معالم من الحسية الاستطيقية التي تتكون في آنية تفعيل الابتكار. لذا يتضمن تفعيل الابتكار متعة يتفرد بها هذا التفعيل. لأنّ الابتكار لا يتضمن أداة جديدة و تعاملاً جديداً مع البيئة، بل يتضمّن كذلك معرفة جديدة تقود إلى وعي بعالم جديد. عند تراكم هذه التفعيلات الجديدة التي تصبح جزءاً من تكوّن الذات، و الفكر و البدن، يكون قد نما البدن و أخذ صيغة جديدة، و هي السيرورة التي أدت إلى ظهور الإنسان العاقل، و التي لم تزل تحدث في الزمن المتضمن الخبرة و الابتكارات الجديدة، و تغيراً في الكيان البدني الفكري، وهي آلية ما اصطلح عليها بالـ «براكسيس» (Praxis)، و هي آلية نمو الإنسان عن طريق العمل المبتكر.

لقد تطور الفكر، و تجاوز محض غريزة ضرورات البقاء، و أصبح يتمتع بقدرة إحداث نقلة إلى عالم يبتكره حصراً في المخيِّلة. و هو عالم مبتكر، عالم الاستمتاع، كالاستمتاع بأبتمالية شكل الأشياء و ممارسة تحقيق هذه الأبتمالية للوجود في المصنّعات، و في حركات البدن التي يسخّرها في ممارسات معينة كالغناء و الرقص، و الحب، و الثمل و اللعب و التمثيل و اللهو بمختلف صيغها، و غيرها التي تبتكرها

القدرات الحسية. أو، يبتكر خلاف هذه المسيرة الطبيعية عالماً آخر يفترض وجوده بعد الزوال، حيث تتحقق الراحة الأبدية و الطمأنة الأزلية. فتؤلف هذه الرؤية إرضاءً سيكولوجياً منحرفاً عن واقعية الوجود، ضمن محض أوهام متخيَّلة.

بينما يؤمن إرضاء الحاجة الاستطيقية متعة سيكولوجية ذات الفرد بواقع وجودها. فتمنح الذات لذاتها قيمة غير تلك الرمزية، و هو الوعي بكيان وجود قيمة الذات التي تستمتع بوجودها و تتفرد به. فحينما يرضي الفرد الحاجة الرمزية يطمئن هوية الذات، و هو تفعيل إرضاء في تداخل و ترابط مع هوية الآخرين في المجتمع. يحقق إرضاء الحاجة الاستطيقية، استمتاعاً ذاتياً ليس بالضرورة معلناً، كخلوة الاستمتاع بقراءة الشعر و الأدب و الطعام اللذيذ و الغناء و التأمل في جمالية الطبيعة.

١٦ ـ الرمزية و الاستطيقية

و تضفي وظيفة الحاجتين الرمزية و الاستطيقية نظرة متذاوتة على الواقع، أي نظرة سيكولوجية ذاتية واعية بذاتها على واقعية الوجود. فتتقدم هذه الذات الواعية، و تجرّد هذه الواقعية من واقعيتها و تضفي عليها تصورات من عندياتها، لا تصورات عملية، كما في تعامل إرضاء الحاجة النفعية. و إنما تحمل عاطفة و فنطزة و مزاجيات و نرجسيات و غيبيات و أوهاماً و مغالطات، و خداعاً ذاتياً، و غيرها من المواقف الفكرية الأنلوغية العقلانية و اللا عقلانية، التي يسخّرها الفكر في تأمين صور مريحة للواقع، أو كاذبة عنه. و بهذا تتمكن الذات من تأمين تصورات هدفها، لتطمئن على سيكولوجية وجودها.

إن واقع الهدف البيولوجي للحياة، هو إدامة الكيان في الوجود، ليتمكن من إدامة الجينات عن طريق التكاثر.

يختلف الإنسان عن أي حيوان آخر في أنه في مرحلة النمو و تطور النقلة من الإنسانيات إلى الإنسان العاقل، نما و اكتسب منحى سيكولوجية تفرد بها. أصبح كياناً يعي، بعد أن يحقق كل ما يتمنى له أن يمتلك وجوده من مقام مناسب، و ملكية تؤمن وجوداً مريحاً، و تأميناً لذاته تكاثر نسله. و الإنسان يعي بأنه سيزول، و لذا يشعر بعبثية الوجود. سواء أكان هذا الوعي ضمنياً أم مباشراً، و سواء يتقبله أو يبتكر أوهاماً تنكر هذا الوعي.

كما أن هذا الوعي لدى الإنسان يختلف جذرياً عما هو عند الحيوان، في أنه وعي يمل و يسأم بسرعة، و ربما سيتعرض قبل الموت و الشيخوخة إلى المرض. فهو وعي لواقع رهيب، أو إنه واقع قلق و مُرهَب. فالإنسان يولد مع هذه الرهبة، و مع واقعية ازدواجية الوجود و اللا وجود.

و الإنسان كذات، في الوقت نفسه، حرٌّ في قدرته تجاوز واقعية عبث الوجود، و تجاوز الخضوع لمحض غريزة البقاء، فيحولها إلى كلتشريات من نوع آخر. فيجابه هموم الوجود بصياغات استطيقية يبتكرها، إن كانت فنية أو شعرية. فيرتقي بذلك و يصبح قائد ذاته، و يستمتع بما تمتلك الذات من هذه السيادة الحرة بذاتها.

ففي مرحلة النمو و النقلة من الإنسانيات إلى الإنسان العاقل، نما و تمكن ضمن هذا النمو من ابتكار رؤية و وعي و حس غير ذلك الذي يقود إرضاء الحاجة القاعدية، التي تؤمن له إدامة البقاء. و إنما حاجة جديدة تقود الوعي إلى خارج واقع متطلبات إدامة الوجود. يحقق إرضاء هذه الحاجة، و يهذبها ضمن المخيِّلة، محصلة للقدرات الابتكارية التي تحملها المخيِّلة نفسها. فيسخّر الفكر هذه القدرات و يعبر الجسر إلى الضفة الأخرى من الوجود، غير واقعية هموم البقاء، خارج عالم الحاجة النفعية و الرمزية، خارج مركب حاجة إدامة الوجود و إرضاء سيكولوجية موقع الذات بين مقومات الوجود، بمختلف صيغ تنوعاتها و تقلباتها. لقد انتقلت الذات إلى هذه الصيغة من الوعي بالوجود، بعد أن عبر هذا الجسر إلى وجودٍ يظهر في الوعي فقط. في آنيات وعي سيكولوجية الذات ضرورة تجاوز هموم إرضاء الحاجة القاعدية، فتقدم على إرضاء الحاجة الاستطيقية. فتسعى لها و تحقق استمتاع الذات بوجودها.

أصبحت أشكال المصنّعات في المخيِّلة، مهما كانت وظيفتها في مجال الحاجة القاعدية مستقلة، و تؤمن له وظيفة الاستمتاع. يشترط هذا الاستقلال، أن يتمكن الفكر من أن يحمي المخيِّلة من هيمنة الحاجة القاعدية على مركب سيكولوجية الذات.

فأقدم الفكر و طوّر كيانه و ابتكر متعة الوجود، إضافة إلى إدامته، و فصل هذه الحاجة عن الحاجتين النفعية و الرمزية. فأصبح لهدف الحياة الواعية بهذه العبثية، وظيفة أخرى و هي ابتكار كلتشريات ممارسة الاستمتاع بالوجود، في مقابل الوعي بعبثية الوجود، و التحدي لها.

لكن تظهر، هناك في مقابل ذلك، و تناقضاً مع منحى الاستمتاع، إرادة تنكّر السعي إلى المتعة ضمن تفعيل و إدارة معيش الوجود، و تؤلف حالة مرض سيكولوجي. إنه عجز معرفي و حسي، يؤدي إلى تعطيل الإرادة عن قدرة الوعي بحرية ذاتها، و قدرة الاستمتاع بهذه الحرية. و ربما تتمثل مثل هذه الحالة بممارسة العبادة في الجوامع، و ما تتصف به من ملل و كآبة.

من هنا تؤلف وظيفة الحرفي/ المعمار الذي هو من بين أهم قادة المجتمع، الذين يبتكرون و يساهمون في تنوع معيش الجماعة. فتطوَر الفكر، مع تطور ابتكار المصنَّعات، و أصبح تركيب الفكر أداة ابتكار يحقق تنوع مركب الحاجة. فتنوعت المصنّعات و تنوع معها التعامل. و لأن التعامل المتكرر عنده يؤلف تجميد ترويض قدرات الفكر على الانتباه و الابتكار، فيؤلف حالة تجميد تفعيل قدرات الوجود، فتتبلد قدرات الوعي و الانتباه، فتمل سيكولوجية الذات من التكرار. بينما يؤلف التعامل المتنوع تدريب الذات على قدرات الابتكار، و قدرة مجابهة المستجدات في البيئة الطبيعية و الاجتماعية. و لذا بقدر ما يعي الفكر تجميد تفعيل قدراته الابتكارية، فيشعر بسأم الوجود.

١٧ ـ السعادة و الاستمتاع و السرح

في ممارسة ابتكار مثير في أي تعامل و في أي مجال ضمن معيش الفرد، حيث يندمج الفرد به إلى درجة يشغل كامل وعيه و يستوعبه. في مثل هذه التجربة، و في لحظات ممارستها، قد يفقد الفرد إدراكه لما هو خارج التجربة، فيستغرق فيها كامل وعيه، و يسرح ضمنها. قد يتحمل الفرد ضغوطاً و مصاعب بدنية و فكرية جمة، ليتمكن من الاستمرار في إنهاء تجربة الابتكار، التي يخوضها بوعي كامل، و يسخّر كامل حرية إرادته في تحقيق الرؤى الجديدة، في آنية ممارسة البحث العلمي و الفني و العمارة و الرياضة غيرها من النشاطات التي يبتكرها الفكر كالغناء و الرقص و التمثيل المسرحي و الطبخ الفني.

حسب الدراسات التي قام بها «أندرس إيريكسون» (Anders Ericsson) من جامعة فلوريدا في تلاهاسي (Tallahassee)، وجد أنه من المعتاد أن يحتاج الفرد إلى عشرة آلاف ساعة تدريب و تجربة ليصبح مختصاً في أي فرع من فروع المعرفة. مع الوقت، يحوك الدماغ وفرة من الدوائر (Circuits) التي تمكّن الفرد من أن يحقق مهارة

تفعيل عمل ما تلقائياً، من غير وعي بكل الحركات. نشاهد هذه القدرة لدى لاعبي التنس و مؤدي الحرف المتميزين. يعي البعض من الناس خلال مرحلة التدريب و في وقت مبكر، الوعي بحركة السرح (Flow)، فيستمتعوا بقدرة المهارة في التعامل. و قد بيّن «ميهالي جكزنت ميهاي» (Mihaly Csikszentmihalyi) أن الفرد ما إن يحقق حالة السرح، حتى يكون قد انتقل إلى عالم سعادة ضمنية.

و في دراسة قابل بها مئة من الأفراد الموهوبين، بما في ذلك رياضيون (Athletes) و فنانون و جراحون و لاعبو الشطرنج و متسلقو الجبال، مكنته من التوصل إلى التعرف بأربع صفات يتصف بها السرح.

ـ **أولاً**، حالة من الاستغراق المركز، حيث يفقد الفرد وعي الحس بالزمن و الموقع.

ـ **ثانياً**، الشعور بما أصبح يُعرف بـ التهدف الذاتي (Auto Telicity)، و هو شعور بتفعيل فائدة لذاتها و بذاتها.

ـ **ثالثاً**، الوعي بأن مهارة الذات متوافقة كلياً مع سيرورة و مهمة العمل، حيث تتجاوز الذات الوعي بالملل أو الإحباط، و إن طال زمن العمل.

ـ **رابعاً**، تتصف حالة سيكولوجية السرح، حيث يصبح هدف التعامل بذاته.

لقد وجد «غبريال وولف» (Gabriele Wulf) من جامعة نيفادا، و زملاؤه بأن حالة فعل السرح تتطلَّبُ جهداً أقل، أو غالباً جهداً بدنياً و فكرياً لا واعياً، و إن طال زمن العمل، فتبطؤ سرعة دقات القلب كما يبطؤ التنفس، و هي صفات السرح العميق[٢٢].

و الإنسان ليس هو الكيان الوحيد في الطبيعية الذي يلعب و يمزح. فجميع الأساسيات (Primates) و غالب اللبونات (Mammals)، و كذلك البعض من الطيور و الحيوانات تلعب أيضاً. و لكن جنس الإنسان يتابع و يستهلك طاقات جمة في ممارسة تنوعات من المزاح و اللعب و الاستمتاع. تتضمن قائمة اللعب تنوعات متمثلة بالسبورت (Sport)، و الموسيقى، و المزاح، و الضيافة، و تزيين البدن و الشعر، و الرقص، و التسلق، و غيرها من الفعاليات الكثيرة.

و ما يفصلنا عن غيرنا من الأجناس الأخرى هو اللغة و أدوات اللعب. و ما أدى إلى تطور نقلة ثورية في صيغ اللعب التي ابتكرها الإنسان، هو قدرات المخيِّلة.

---

(٢٢) *New Scientist* (4 February 2012).

و يقول «مارك بيكوف» (Marc Bekoff) من جامعة كولورادو: لا تنحصر وظيفة اللعب في المرح فقط. بل يعين اللعب أربعة أهداف رئيسة: تطور البدن، تطور القدرات الإدراكية، تطور العلاقات الاجتماعية و تدريب الذات للحدث المستقبلي المتوقع و غير المتوقع. لذا يؤلف اللعب ثورة تطويرية لنمو قدرة التكييف. يساعدنا اللعب على تحقيق ذلك، لأنه يقود إلى وعي يحدد موقع الذات ضمن العلاقات الاجتماعية المركبة، كما الأشياء المادية كعربة السباق و راكيت التنس (Tennis Racket) و كرة السلة و البوق في الأوركسترا (Orchestra) مثلاً.

يكون اللعب بمنزلة مقلد (Simulator) يساعدنا على التخيل و يهيئنا إلى تجربة حالات من غير أن نتعرض إلى خطر كبير. فيؤكد «مارك بيكوف» بأن الأطفال ليس بإمكانهم أن يصبحوا اجتماعيين من غير تعرضهم لتجربة و تدريب اللعب. يتضمن اللعب، الضحك و الذي يؤلف بدوره آلية تماسك اجتماعي، إضافة إلى الوعي بأهمية الذات لذاتها ضمن أعماق المخيِّلة.

١٨ ـ الفكر الاستطيقي سيد ذاته

لقد أصبح الفكر حراً في قدرته على تجاوز واقعية عبث الوجود، فيحاكي هموم الوجود بصوغ أشكال متخيلة يبتكرها بهدف الاستمتاع بها. و من هنا أصبح الفكر، مع حرية استقلال المخيِّلة التي اكتسبها، سيد ذاته يستمتع بحرية الاستمتاع في الكثير من نشاطات المعيش اليومي.

إن وظيفة قدرة تفعيل الحسيات الاستطيقية، في جوهرها، هي إخضاع المنحى الغريزي الذي ينحصر في هموم إدامة الوجود، إلى إنضاج حسيات تبتكرها و تمارسها القدرات الحسية الاستطيقية. فيجعل الوعي بالوجود الذاتي مجالاً للاستمتاع و النشوة، بدلاً من أن تبقى غريزية بيولوجية عبثية.

إن تقبل الفكر، القدرات المعرفية و الحسية لشكل صورة باعتبارها تتصف بالجمال، هو في الواقع وعي القدرات المعرفية و الحسية للمخيلة بالتوازن المزدوج و المتداخل، بين الأبتمال و الهارموني، في التكوين الشكلي. و بقدر ما تعي به هذه القدرات الحسية و تتقبله ذاتياً، ستستمتع به. لذا، يشترط الوعي بجمال الصورة، أو قبولها بكونها تتصف بالأبتمال و الهارموني (Harmony)، أن تعي بالقدرات المعرفية و الحسية لهذين الصفتين للتكوين الشكلي.

فالبقرة لا تستمتع بجمال الحقل، بينما البلبل مثلاً، يغرِّد ليس لجذب الأنثى فقط، بل للتدريب و الاستمتاع كذلك.

و هكذا يحقق الحرفي و الفنان، أشكالاً ليس بهدف استبدالها بمصنّعات تؤمِّن له قوت المعيش، و دعم هوية الذات فقط، بل كذلك الاستمتاع في آنية ابتكار تكنولوجية أشكال المصنَّعات، و ذلك في آنيات التفاعل مع المادة و تحويلها إلى شكل المصنَّع.

١٩ ـ الحسيات الاستطيقية و إخضاع المنحى الغريزي

إن قدرة تفعيل الحسيات الاستطيقية، هي في جوهرها، إخضاع المنحى الغريزي الذي تنحصر همومه في إدامة الوجود. تنضج القدرات الحسية التي يمارسها الفرد فيجعل الوعي بهذا الوجود مجالاً للاستمتاع و النشوة، بدلاً من تكرار متطلبات غريزية بيولوجية عبثية، و التي يخضع لها الفكر الكسلان و العاجز.

إن الفرق الجوهري بين إرضاء الحاجة القاعدية و الاستطيقية، هو في أن الأولى تحقق السعادة بالوجود، بينما الثانية تحقق الاستمتاع. و بينما تحصل السعادة ضمن واقعية التعامل مع متطلبات إدامة الوجود، فإن الثانية، تحصل في مخيلة عالم خصوصية الذات.

فيحصل تحقيق إرضاء الحاجة القاعدية، عند التعامل مع مادة لمصنّع ما، كالتعامل مع مادية الكرسي الذي يقوم بوظيفة إرضاء حاجة البدن إلى الجلوس، أو شكل الكرسي الذي يمثل مقام السلطة، لذا يمثل الوعي باستقرار هوية أفراد المجتمع بقدر ما تحقق السلطة استقرار أفراد المجتمع و طمأنتهم. بينما يتحقق إرضاء الحاجة الاستطيقية عن طريق تعامل حسي مع الشكل، فتستمتع حسية تفردية الذات بالشكل. في هذه الحالة الثانية، لا يتمكن تفعيل مادية المصنّع التي ترضي الحاجة القائمة، و إنما علاقة سيكولوجية الذات مع شكل تركيب مادة المصنّع، فتكون الذات قد حرّكت قدراتها المعرفية و الحسية المناسبة للصفتين: الأبتمال و الهارموني، اللتان يعيهما الفرد معرفياً و حسياً، عند التعامل مع شكل المصنّع. بهذه الحركة للفكر، يكون قد تجاوز الفكر محض السعادة، في آنيات نشوة الاستمتاع.

لذا تنقل القدرات الحسية الاستطيقية حس الذات إلى وجودٍ ذاتي تتفرد به، غير مرتبط بهوية الآخرين، بل حرّ من واقعه النفعي و الرمزي، إلى عالم تبتكره المخيِّلة من عندياتها. بهدف تجاوز واقعية ملل الوجود و عبثيته.

يتمثل هذا الموقف من الوجود بموقف الإنسان من الطعام، فهو لا يكتفي أن يكون طعامه صالحاً في تأمين البقاء، كما تقبل به البقرة و غيرها من الحيوانات، التي لا يوجد تنوع في طعامها، لأنها مرتبطة و خاضعة لاستراتيجيات غريزية موروثة. بينما يمل الإنسان من تكرار التعامل، كتكرار نوع الطعام، فيقدم على تنويعه، لا لسبب سوى تحقيق التنوع الذي لا يرضي شيئاً في واقع الوجود، سوى إرضاء طلب المخيِّلة للتنوع. فتنتقل المخيِّلة من واقع القيمة النفعية و الرمزية للطعام، إلى واقع عالم حسية التذوق، و ذلك بعد تهذيب و ترويض القدرات المعرفية و الحسيات التي يرثها غريزياً. فتستمتع بالطعام، إلى حين أن تمل من الوجبة المعينة، فتنتقل إلى ابتكار وجبة أخرى. و تفترض المخيِّلة بهذا التنوع من وجودها الواعي بأنها حرة من التعامل مع ضرورات الوجود، فتستمتع بهذه الحرية التي تبتكر صيغتها و تنوعها في المخيِّلة. فتتنقل المخيِّلة بين هذه العوالم المتنوعة التي تبتكرها. و ذلك بقدر ما تحمل من قدرات حسية، تبتكرها و تنوع تفعيلها. و بهذا تتجاوز الذات واقعية مادية الوجود، و تجعل منه عالماً متغيراً حسبما تشتهي القدرات المعرفية و الحسية. فتحقق المخيِّلة لنفسها حرية الوجود خارج واقع قيود الضرورة البيولوجية و الاجتماعية، سواء المادية منها أو المعنوية، و ذلك في آنيات تمتع الذات بنشوة حرة تتفرد بها. لذا تؤلف الحاجة الاستطيقية، و هي خارج عن الحاجتين الأخريين ـ النفعية و الرمزية، ضرورة حسية وجودية.

إنه الموقف من الوعي بالوجود الذي يتناقض جذرياً، أو يرفض سيطرة إرضاء الحاجة الرمزية على الفكر، فيتجاوزها. و إن عجز عن ذلك، سيخضع إلى أيديولوجيات و ممارسات كبت الذات، التي تتمثل بكبت حرية الذات كالتنسك و العبادة و ممارسات الصيام و الصلاة، و غيرها من وسائل انتقاص هوية الذات.

٢٠ ـ ابتكار المصنع أداة إرضاء الحاجة

إذاً، يؤلف المصنَّع الاستطيقي المُبتكر أداة مستقلة، مهما كان دوره في مجال الحاجة القاعدية، أو مهما تداخل مع تلك القاعدية، إلا إذا تمكنت الحاجة القاعدية من إفساد وظيفة الحاجة الاستطيقية، عن طريق هيمنة الحاجة القاعدية، و بخاصةٍ

الرمزية، على مركب سيكولوجية الذات. فتعطل قدرات الذات عن تفعيل إرضاء الحاجة الاستطيقية، و تبعاً لذلك عن قدرة الاستمتاع بالوجود. فالمعبد، الذي يتصف بشكل مبتمل سيحافظ على أهميته الاستطيقية بالرغم من زوال الحاجة القاعدية إليه، حين تجاوز المجتمع الدين الذي من أجله تحقق تشييد المعبد. و لذا سيؤلف زواله، و إن زالت وظيفته الرمزية، خسارة محتملة في إرضاء الاستطيقية. لذا عندما تقدم البعض من الأيديولوجيات و تحطم معبد أديان أخرى، تكون قد حطمت ليس الدين المتجاوز فقط، بل كل ما يحمل المعبد كمصنّع من صفات الأبتمال. و مثال على ذلك تهديم تمثال بوذا في باميان من قبل طالبان في أفغانستان.

إن إرضاء الحاجة الرمزية هو إرضاء ضرورة غريزية فعّالة دائماً في سيكولوجية الفرد، بينما يحصل إرضاء الحاجة الاستطيقية، عند قدرة الفكر إرضاء الذات لذاتها و الاستمتاع بوجودها فقط.

بعد تحقيق هدف إرضاء الحاجة النفعية يكون قد حقق الفرد إدامة الوجود، و بعد تفعيل هدف إرضاء الحاجة الرمزية، يكون قد حقق إرضاء متطلبات الهوية. و بعد تحقيق إرضاء كلتا الحاجتين النفعية الرمزية، يكون الفرد قد استكمل هدف طمأنة سيكولوجية الوجود، حيث يقود المنطق حركة تفاعلهما. غير أنه باستكمال تحقيقهما، يُفرِغ الوعي هذا الوجود من هدف و معنى، سوى ما تبتكره المخيِّلة من أوهام لإدامة هدف الوجود بعالم سرمدي خارج الكرة الأرضية. فيقود واقع الوعي بتداول هذا الوجود و دوامته، من ملل سيكولوجية الذات، و الوعي بعبثية منطق استنفاد الطاقة لإدامة الوجود، الذي يصبح لا أكثر من إرضاء حاجة بيولوجية غريزة البقاء ـ أي تستنفد الطاقة لإدامة وجود زائل.

لهذا السبب تطور الفكر، و ابتكر حاجة من نوع آخر، و هي الحاجة الاستطيقية. إن وظيفة الحاجة الاستطيقية هي إرضاء متطلبات الاستمتاع بالوجود، لا الاكتفاء بسعادة إرضاء الحاجة القاعدية، إنها نقلة حسية تحصل عند تجاوز السعادة، و بعد أن يتحقق إرضاء مركب الحاجة القاعدية.

٢١ ـ منطق ذاتية القيمة و خصائص المادة

إن تقييم وظيفة المصنّعات التي ترضي كلاً من الحاجات الثلاث، هو تقييم ذاتي (Subjective). لكنها حركة ذاتية ليست حرة كلياً. لأن التقييم الذاتي ينبني على منطق

واقعيةِ التعامل المعرفي و الحسي مع خصائص مادة المصنّع الذي يسخّر في إرضاء إحدى الحاجات. بمعنى إنها حرية مقيدة بخصائص المادة المتعامل معها. فمن غير الأخذ بنظر الاعتبار دور ظرف التعامل مع مادية المصنّع، يصبح التنظير مثالياً و غيبياً، و غالباً ما يسخّر مفاهيم مثالية كالروح و الإلهام الإلهي. إنه تنظير، بالرغم مما يصبغ أحياناً بتعابير فلسفية، فإنه ينبني على قاعدة من هذه الأوهام.

يفتقد هذا الموقف الفكري، إلى المعرفة المناسبة للقدرات المعرفية و الحسية للصفات المادية التي يحملها التكوين الشكلي لخصائص مادية المصنّع. فتتصف هذه المعرفة بعوز تفعيل قدرات المنطق، و لذا يعجز عن تحقيق تقييم عقلاني.

و من غير الوعي المعرفي و الحسي بضروريات تفعيل هذه القدرات عند تحقيق هاتين الصفتين، المعرفية و الحسية، سيفقد دور منطق التعامل مع خصائص المادة، ضمن حركة تصنيع الشكل. كما ستغفل المعرفة عن دور المنطق في تفعيل تصنيع الشكل. لأن المنطق يقود إلى تعامل متوافق مع ضروريات خصائص المادة. و من غير تفاعل تجريبي واقعي، فلا دور للمنطق في التعامل، و لا قدرة لتحقيق صفة الأبتمال في إرضاء مركب الحاجة إلى ذلك من غير تفعيل منطق إدارة التعامل مع خصائص المادة.

٢٢ ـ المنطق و قيمة التعامل

يؤلف المنطق معيار التقييم الاستطيقي الذاتي لتقبل وظيفة الشكل، لأنه يؤلف واقعية صلاحية التعامل مع خصائص المادة. و خلاف هذا، سيفسد التعامل لتحقيق الكفاءة المناسبة، و بالتالي صفة الأبتمال. لأن وظيفة المنطق هي إسقاط التجربة الفاسدة، أي، يسقط الفعل الذي لا يتوافق مع متطلبات خصائص المادة المتفاعل معها. لذا سيعجز التعامل عن تحقيق صفة الأبتمال.

ـ القيمتان السلبية و الإيجابية

هنالك للقيمة في فكر الإنسان حالتان: إيجابية و سلبية. تبتكر القيمة الإيجابية بقدر ما يحقق التعامل للصفتين الأبتمال و الهارموني شكل مادية المصنّع، لذا تمتد هذه القيمة في الزمن، ذلك لأن مادة المصنع تحمل هاتين الصفتين.

و تصبح قيمة الشكل سلبية مبتذلة، لا تمتد في الزمن، بقدر ما يفتقر شكل مادية المصنع إلى هاتين الصفتين، و ذلك بالرغم من الكفاءة النسبية التي يحققها المصنع في

إرضاء الحاجة القاعدية. إن إرضاء الحاجة القاعدية لا يفترض بالضرورة تحقيق صفة الأبتمال و الهارموني. مع ذلك قد يمتد تصنيع المصنّع في الزمن، بصفة ملهوجة.

و هذا يعني أنه سيفسد شكل إرضاء الحاجة القاعدية، ما لم يتحقق في الوقت نفسه إرضاء الحاجة الاستطيقية. و هذا ما نشاهده في أشكال أغلب الجوامع التي شيدت في العالم الإسلامي منذ بداية القرن العشرين، بما في ذلك الجوامع الضخمة في العواصم العربية. فترضي أشكال هذه الجوامع حاجة المؤمن إلى التعبد، الحاجة الرمزية، ضمن إرضاء الحاجة القاعدية، غير أنها تفتقد لصفتي الأبتمال و الهارموني، فيجعل شكلها فاسداً و ملهوجاً، فهو إرضاء فاسد في الأصل.

٢٣ ـ قيمة القبيح و الجميل

إن ما يظهر من جميل و قبيح للمتلقي في شكل و رؤى الظواهر الطبيعية، لا يتضمن هدفاً أو قيمة، أو هناك كيان مَا يمنح قيمة لشكل هذه الظواهر و حركتها، سوى فكر الإنسان المتعامل معها و المتلقي لها. فالقبيح، مثلاً، هو تلك الحركة كالعاصفة المدمِّرة أو الأمواج التي تحرّك و تخرق السفن، هي لا أكثر من تصادم قوى حركة خصائص الظواهر. و لا تتضمّن قيمة سوى ما يمنحها فكر المتلقي، لأنها بالنسبة إليه، عاصفة مدمِّرة. فالقيمة هي موقف ذاتي من الشيء، و تنبني على ما تمنح الذات من أهمية بالنسبة إلى ذاته، في إدامة الوجود و راحته. بينما شكل خصائص المادة، سواء في حالة حركة أو استقرار، لأنها حالة معينة في الزمن لخصائص المادة، فهي بالضرورة مبتملة، ما كان يمكن لها أن تكون غير شكل البديل الذي حصلت فيه، و إن كانت البدائل المحتملة لا تحصى بسبب تصادم عوامل الصدفة لحركة خصائص المادة.

٢٤ ـ عجز تقييم القيمة الاستطيقية في زمانها

لا تقدر القيمة الاستطيقية التي يحملها الشكل، ما لم تتمتع القدرات المعرفية و الحسية، المتعاملة مع الشكل، بقدرة تقبل ما يحمل الشكل من صفة الأبتمال و الهارموني.

هذا ما يفسر لنا لماذا بعض أشكال المصنعات لا تقدر في زمانها، إلا بعد مرور الوقت المناسب حينما تنبني القدرات المعرفية و الحسية بكفاءة تمكنها من تعامل يتمكن من استيعاب المعالم الجديدة فيها، و التي تؤلف و تمثل القيم الإيجابية، التي

تدوم في الزمن. مثال واضح على عجز قدرة المعرفة الفعّالة في تقبل الشكل الجديد، يبرز في الموقف من أعمال ڤان كوخ (Van Gogh) في زمانها، و موسيقى سترافنسكي (Stravinsky). كالضجة التي أحدثتها القطعة الموسيقية (The Rite of Spring)، عندما عزفت لأول مرة في باريس. لم تثمن أعمالهم إلا بعد مرور مدة من الزمن، و تظهر القدرات المعرفية و الحسية المناسبة لتقبل أشكال أعمالهم. و لا يزال أغلب المجتمع الإنكليزي لا يتقبل أشكال العمارة الممكننة الحديثة، بعد الرَدة المعرفية و الحسية التي تعرض لها بعد منتصف القرن التاسع عشر.

كما تفسر لنا هذه الظاهرة، لماذا تظهر أشكال تمنح قيماً عالية في زمانها، بينما تزول قيمتها مع مرور الزمن. و السبب من أن قيمتها تزول في الزمن، لأن تقبلها للشكل كان بموجب قدرات معرفية و حسية كانت أصلاً قد تجاوزها الزمن، و لذا تفقد قيمتها بقدوم الزمن.

٢٥ ـ الفنان

يفترض الشكل الفني حمل صفتين: **أولاً**، صفة تعبّر عن قدرات حرفية متميزة؛ معرفية و حسية. و ثانياً، يسخر المصنِّع، الفنان، هذه القدرات الحرفية التي يتمتع بها في التعبير عن ذاتيته. و في الوقت الذي يعبّر عن هذه الذاتية، يقدم على دور ابتكار تعبير جديد عن القدرات المعرفية و الحسية، و يقود المجتمع إليها، و يكون قد ابتكر مجالاً جديداً في التعبير عن تطور المجتمع في مجال معين. ليس بالضرورة أن يتمكن المجتمع من تقبل الجديد في هذه الحركة و هذه القيادة في الوهلة الأولى، بل قد يحتاج المجتمع مرحلة تنمية، معرفية و حسية، حتى يتمكن من تفكيك ما يتضمن الشكل الجديد.

فإذا كان الفنان حرفياً جيداً، من غير رؤى لقدرات قيادية، سيفقد الشكل أهميته الاجتماعية مع مرور الزمن، و هذا ما يحصل لعمل الحرفي الجيد و الذي يفتقد إلى القدرات القيادية.

الفن، بالرغم من أنه تعبير ذاتي، إلا أنه بالضرورة يفترض الحرفة المتميزة و القيادة الاجتماعية. و بقدر ما تكون الحرفة متميزة، ستفتح أبواباً جديدة يدخلها الآخرون و يبنون عليها صيغاً جديدة من التعبير الاجتماعي، و ينضج الشكل المبتكر الجديد.

المصنِّع الذي لا يمتلك حرفة متميزة، سيعجز عن التعبير عن هموم الذات و عن قيادة المجتمع. هذا ما نشاهده في غالب المعروضات في صالات العرض الفنية منذ نهاية تسعينيات الألفين.

يصف الهجائي (Satirist) الأمريكي، ألكابّ (Al Capp)، هذه الأشكال بأنها: «مصنّعات اللا موهوبين، التي تباع من قبل اللا مبدئيين، إلى مذهلين».

و لكي تكتسب القطعة الفنية المشاهدة المتكررة، و تصبح مزاراً يستمتع بها المتلقي تكراراً، يتعين أن تتصف بالتركيب. يصف هذه الحالة فورسيث (Forsythe) و يقول: «فإذا كانت قليلة تصبح مملة، لكن، إذا تضمنت تركيبات أو مركبات كثيرة، يؤدي إلى نوع من عجز بصري، بمعنى، «إن قلّت ملّت، و إن كثرت أثقلت البصر». (Too little and the work is boring, but too much complexity results in a kind of perceptual overload).

٢٦ ـ ابتكار الشكل الجديد و نشوة الوجود

تؤلف النقلة من الشكل المعروف إلى الجديد غير المعروف، توسع المرجعية المشتركة المعرفية و الحسية. و بالرغم من أن الشكل الجديد يخرج عن الأشكال القائمة في المرجعية المشتركة، و لم يلتزم بالمبادئ الأولية للتكوين الشكلي الذي كان قائماً و مريحاً لسيكولوجية الذات، فيسخّر فكر الشكل الجديد مبادئ ينبني عليها هذا الشكل، فتكون قد فتحت بذلك آفاقاً جديدة لحركة القدرات الابتكارية. و هنا مصدر متعة الفكر، بقدر ما يعي بأنه حقق، كمؤدٍّ، أو كمتلقٍّ تقبل الشكل الجديد مضافاً إلى الخزين المرجعي. و يكون في الوقت نفسه، قد حقق توسيع المرجعية المعرفية و الحسية، و مجال قدرات الاستمتاع. و هكذا أصبحت قيمة الحياة لا تنحصر في مسألة إدامة الوجود، و إنما في نشوة الاستمتاع كذلك، و ذلك بتوسع المعرفة و حسيات الذات، فيُوسّع مجال الوعي بالوجود، و تكتسب حرية معيش في عالم قد توسع بقدرات الذات نفسها، و ذلك لذاتها. و إلا يستمر الوعي بالوجود، لا أكثر من إدامة بيولوجية عبثية.

و من غير هذه النقلة في الوعي بسيكولوجية الوجود، ستعجز الذات عن تجاوز واقعية عبثية الوجود، و ملل الوعي به، و يصبح الوعي بالوجود لا أكثر من آلية بيولوجية هدفها ينحصر بإدامة الوجود، كما هو في المجتمع الجمعي للنمل و سمك الساردين،

مثلاً. إن المجتمع الذي يعجز عن ابتكار كلتشريات اللعب و اللهو و ممارسة مختلف صيغ الفنون، سيعجز عن منح قيمة وجودية لذاته. لأن معنى الوجود ينحصر في مخيلة منح الذات قيمة لذاتها خارج ضروريات الوجود. و من غير ترويض و تدريب الذات على التنوع و الابتكار، سيعجز الفكر عند ذاك عن تحدي الحاجة القاعدية، و إحداث النقلة إلى خارج عبثية الوجود.

لا يتحقق الاستمتاع في أي من الأشياء و الحركات بذاتها، و إنما يحصل استمتاع ذاتي حصراً في المخيِّلة، و ما هذه الحركات و الأشياء و ما تحمل من صفات أبتمال و هارموني، إلا أداة مادية تسخّرها القدرات الاستطيقية بهدف الاستمتاع.

٢٧ ـ اختزال وظيفة الشكل، و رفض صورة الآخر

نشاهد في كثير من الحالات عجز بعض شبكات الكلتشريات عن تعامل متوازن مع مركب الحاجة. فتركز على إرضاء حاجة ما من غير إرضاء الحاجتين الأخيرتين. فمثلا، نجد أفراداً يركزون على إرضاء الحاجة النفعية، كتملّك العقار والمال من غير إشراك الحاجتين الأخيرتين في إرضاء مركب الحاجة. أو، يركز البعض على إرضاء الحاجة الرمزية، التي تتمثل بالعبادة و التنسك.

إن هدف التلقي في مثل هذه الحالات، في القبول و الرفض، لا يسعى إلى التعرّف على قيمة الأبتمال التي تحملها مصنَّعات الطرف الآخر. و إنما يكون تعاملاً يختزل فيه صيغة التلقي بإرضاء الحاجة النفعية أو الرمزية من دون غيرها. فترضي الحاجة النفعية حصراً، و تعجز عن إرضاء الحاجتين الأخيرتين. و تعطل بذلك قدرة الوعي بالوجود عن تحقيق توازن للقدرات المعرفية و الحسية، ضمن مركب الشبكة.

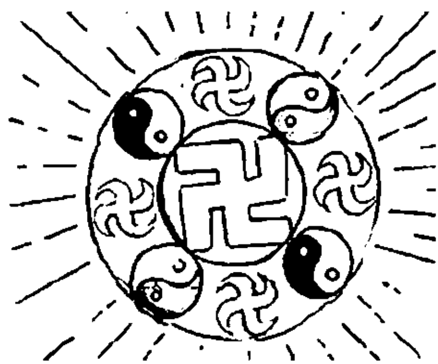
كما نجد البعض من الأيديولوجيات تركز على إرضاء الحاجة الرمزية، و تهمل النفعية و الاستطيقية. أو، ربما لم تكن متهيئة، معرفياً و حسياً، عند التعامل مع شكل معين، و الوعي بما يحمل الشكل من صفات أبتمالية. فيصبح تعاملها مع الشكل متحيزاً و بليداً. و ذلك لأنه تعامل تختزل فيه قيمة الشكل بإرضاء هموم الهوية فقط، و يهمل بذلك ما يحمل الشكل من صفات الأبتمال و الهارموني.

فإذا ما سخّر الشكل من قبل جماعة معادية، مثلاً، يصبح هذا الشكل في مخيلة الآخر، أداة معادية ترفضه حسية الذات. و هذا ما يفسر تحطيم تماثيل هوية الآخر، بالرغم مما تحمله هذه التماثيل من صفات الأبتمال و الأهمية التاريخية.

سأشير إلى ثلاثة أشكال، تحمل صفات أبتمالية بامتياز، و قد رفضت من قبل الآخر.

لقد ظهر شكلان في أوج القدرات الفنية للحضارات الزراعية الكبرى، و هما شكل الـ «سواستيكا» (Swastika) و النجمة المسدسة، و ابتكر الثالث في أوائل القرن العشرين، و هو شكل المنجل و المطرقة. رفضت كثير من الأيديولوجيات تقبل هذه الأشكال باعتبارها تمثل أيديولوجية معادية. إنها رفض لدلالة رمزية الشكل في ظرف و زمن معين. فيرفض الشكل، بالرغم مما يحمل من صفات أبتمالية متميزة. و يعبر هذا الرفض، في الوقت نفسه، عن جهل بتاريخ و ظرف ابتكار هذه الأشكال.

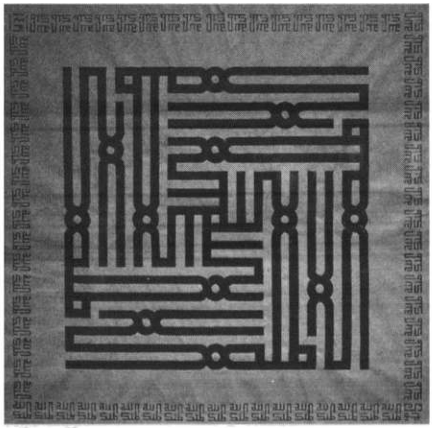
فالفرد لا يتمكن من الحس بجمالية السواستيكا مثلاً، أو يرفض الحس بها، لأنه يختزل شكل السواستيكا بالأعمال اللا إنسانية التي أقدم عليها النظام النازي. لقد ابتكر شكل السواستيكا في المراحل الأولية من تكوين حضارة وادي الرافدين، و يرمز إلى دورة الحياة. اعتمدت كثير من الأديان و الكلتشريات هذا الشكل باعتباره يمثل دورة الحياة.



سواستيك صينية



سواستيك كنعانية



نقش عربي

إن تحطيم تماثيل آلهة الآخرين، يؤلف سلوكيات تفتقر إلى الحسيات الاستطيقية، كما كانت تفعل الجيوش المنتصرة في الحروب عند تحطيم معابد و قصور العدو، فيكون بهذا الفعل قد غلبت متطلبات الحاجة الرمزية فيها متطلبات الحاجة الاستطيقية.

٢٨ ـ نكران المتعة و عجز المعرفة

تؤلف حالة نكران المتعة في تفعيل و إدارة معيش الوجود، مرضاً سيكولوجياً. يحصل هذا المرض، كلما عجز الفرد و الجماعة عن ابتكار تكنولوجيات و سلوكيات و إدارة متوافقة من التقدم المعرفي لزمانها. فتغترب الذات عن واقع التقدم المعرفي.

لقد ظهر هذا النوع من العجز و الاغتراب، بصيغ متعددة من اللجوء إلى ممارسات السحر و العبادة الدينية، و جلد الذات و التنسك. تعبّر هذه الممارسات عن عجز هوية الذات و المعرفة التي تسخّرها في التعامل اليومي، عن قدرتها على تعامل مناسب مع ظرف المعيش المقارن مع التقدم المعرفي. فتظهر بحالات ردات معرفية و حالات من الاغتراب المتشدد. وهذا ما يؤدي إلى تعطيل الإرادة عن ابتكار و تعامل معرفي متوافق مع التقدم المعرفي في التعامل مع متطلبات الظواهر الطبيعية و الاجتماعية.

و حينما تعطل الأيديولوجيات إرضاء الحاجة الاستطيقية، ينكمش معيش الجماعة ضمن ممارسات خضوع الذات إلى قوى متخيلة و شبحية، متمثلة بمختلف صيغ قوى السحر و قوى آلهة الأديان. فتقيد حرية الذات عن قدرة توسع المعرفة و الحسية في مجالات المعيش.

تتضمن ممارسات السحر و العبادة، طقوساً تنتقص من هوية الذات، التي تتمثل في الصلاة و الصوم و جلد الذات و العزلة عن المجتمع في الأديرة و تقشف معيش الصوفي، و غيرها من صيغ ممارسات خضوع الذات لقوى متخيلة شبحية. تؤلف هذه الممارسات النقيض لحرية الاستمتاع، كما تؤلف في الوقت نفسه، مناحي تكبت حرية قدرة الاستمتاع، لا لسبب سوى أنها اغتربت عن التعامل المناسب مع متطلبات واقع الوجود.

٢٩ ـ التنظير المثالي

لقد عجز الكثير من المنظِّرين ـ قادة المفكرين في مجال الاستطيقية، عن تصنيف مركب الحاجة، و من بينهم تولستوي و المنظّر «بينيدتو كروتشي» (Benedetto Croce). كمثال في العصر الحديث، و من قبلهما المثاليون كـ «الفيتاغوريين»، و مثالية أفلاطون. إذ عالج هؤلاء إشكالية العلاقة بين الجمال و المادة، كما لو كان الشكل الجميل ليس مادة، و لا قدرة لجعل شكل الحديد و الزجاج و الرخام و الطين أشكالاً نحتية جميلة، و مصنعات تتصف بصفة الأبتمال.

لقد عجزوا عن إدراك رؤى حيث تؤلف كل من مقولات مركب الحاجة النفعية و الرمزية و الاستطيقية، حاجات سيكولوجية و وجودية لا بد من إرضائها. لم يعتبروا أن إرضاء الحاجة النفعية و الاستطيقية، هما مقولتان فكرية و حسية مستقلة إحداهما عن الأخرى، بل اعتبروها متناقضة. وذلك أدى إلى إرباك التنظير في بحث العلاقة بين هاتين المقولتين. و اعتبروا إرضاء الحاجة النفعية عملاً متدنياً. لقد ظهرت هذه الرؤية امتداداً إلى كلتشرية انتقاص العمل اليدوي، و حرفة التعامل مع المادة.

٣٠ ـ الاستطيقية، بومكارتن

يدين التنظير في الفن و العمارة إلى الفيلسوف «ألكسندر كوتليب بومكارتن» (Alexander Gottlieb Baumgarten)، الذي ابتكر مصطلح الـ «استطيقية»، في

الأطروحة التي قدمها في عام ١٧٣٥، فتأسس من بعدها هذا المصطلح كأحد الفروع الرئيسة للفلسفة، و من ثم أصبح يعبِّر عن صفة الفن.

لقد فصل بومكارتن مصطلح الاستطيقية عن مفهوم الأنالوغية (Analogue)، «المماثلة»، وعن مفهوم (Logica) «المنطق». و بينما يسعى عنده المنطق لتأسيس المبادئ التي تتحكم في تجربة التعقل، تسعى الاستطيقية في المقابل لتأسيس المبادئ التي تتحكم في تقييم الذوق.

«إن الذوق، في مفهوم كانط، هو ملكة الحكم بشكل قبلي على انتقال التعبير عن المشاعر الموصوله بتمثيل بعينه من دون وساطة أي مفهوم»[٢٣]. حكم الذوق، حكم ذاتي خصوصي، وقبلي (A Priory). «إنه قبلي، لأنه مفهوم يستند إلى فرضية وجود حس مشترك، غير قابل للبرهنة أمبريقيباً.الحس القبلي هو ذلك الحس الضمني ضمن الشبكة الضمنية في الفكر»[٢٤]. حكم الذوق، حكم ذاتي، خصوصي، فردي، قبلي، لأنه يستند إلى فرضية وجود حس مشترك، غير قابل للبرهنة أمبريقيباً[٢٥].

يفترض الأنالوغ في الاستطيقية، أنه لا فرق في المتعة التي نحصل عليها من شم زهرة أو تذوُّق قدح نبيذ جيد. و قد لاحظ قبل هذا أفلاطون، أن المتعة الاستطيقية هي ليست الاستمتاع بإحساس لطيف فقط. بينما يصر بومكارتن على أن الذائقة تشبه تحقيق المنطق، فكلاهما من جنس التقييم (Evaluation)، و كلاهما متحكمان في قوانين. و يقول: «إن قانون ملكة التقييم (Faculty)، هي كما يلي: حينما نلاحظ تكوين مركب معين، فإما نجده تكويناً مناسباً أو غير مناسب، عند ذاك نلاحظ تكامله (Perfection) أو عدم تكامله. سعى بومكارتن بهذا التباين، إلى أن يفسر أو يعرض مفهوم الأبتمال عن طريق مفهوم التكامل.

و يقول إن القطعة الشعرية، و القطعة الفنية الناجحة، هما منتظمان، وذلك بمفهوم الفلاسفة العقلانيين (Rationalist)، خاصة الفيلسوف «ليبنتز» (Leibnitz)، الذي يعتبر كل شيء منظماً ضمن تناغم الكسموس (Cosmos)، و هو النظام المتناغم للكون، أو الكون المنتظم لذاته. يعتبر هذا المفهوم للتكامل في هذه الرؤية، بأن كل شيء هو

---

(٢٣) مارك جيمنيز، **ما الجمالية؟**، ترجمة شربل داغر، الفلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ١٤٦.

(٢٤) ما يصطلح عليه بـ (A Priory)، بقدر ما أفهم القبلي.

(٢٥) المصدر نفسه.

أحسن ما يمكن أن يكون، لا شيء زائداً أو ناقصاً، كل شيء هو قائم كما يتعين أن يكون. فالتكامل هنا هو تمامية هذا الكل. و بالرغم من أن رؤية ليبنتز هذه تنبني على مفهوم كوني لاهوتي، بأن كل شيء متكامل و متناغم باعتباره عمل الله، فإن مفهوم تمامية الكون، يشير بطريقة غير مباشرة إلى صفة الأبتمال و الهارموني، و قد سعى أفلاطون في السابق إلى أن يشير إلى المفهوم نفسه، في المثال.

لذا يصر بومكارتن على أنه يتعين أن يكون العمل الفني، بهذا القدر من التكامل، متوافقاً مع صفة الأبتمال. بحيث يتصف تركيب الشيء بالتمامية، بمعنى، أن أي إضافة أو حذف، سيسيء إلى هذا التكامل[٢٦].

و يمكن لنا أن نستنتج من هذه المتشابهات الأنالوغية التي جاء بها بومكارتن المفاهيم التالية:

١ ـ التمامية (Perfectionism) ـ إن حالة تمامية القطعة الفنية تجعلنا نتجاوز ثقل الزمن، أي التعلق بزمن معين، فتهيئ لنا فرصة لوجود، و لو لفترة وجيزة، زمن من غير حاضر، و نكون في دور تعامل مع صفة خارج سيرورة الزمن ـ في لغة أوضح، تمثل حالة وعي للتعامل مع الشكل المبتمل.

٢ ـ التمامية، كما يفهمها بومكارتن و ليبنز، تفترض كفاية ذاتية (Sufficiencyself)، أو اكتفاء ذاتي. ولذا يتعين في حالتها المثالية أن لا يشير أو يدل العمل الفني إلى خارج نفسه ـ أي استقلال الشكل عن حاجات الوجود الأخرى. على أن لا تدل مؤشراته أو دلالاته على شيء خارج عن تكوينه الشكلي. و حينما تتحقق هذه الدلالة، تصبح مكتفية بذاتها، فلا تؤلف حالة تمثيل شيء آخر، و إنما عرض ذاتي لا أكثر.

٣ ـ إن التعامل الصحيح مع القطعة الفنية هو الاستسلام لها، و انهماك الذات في حضورها. يحصل هذا الاستغراق، عند طمأنة سيكولوجية الذات، فنكتسب الحس بأننا نكون مع أنفسنا، من غير أن نكون متفاعلين مع خارج عالمنا الذاتي. فالتجربة الاستطيقية تُهّدئ الهموم و تعطّل الخوف من الزوال، و الأمل في امتداد الوجود.

لا شك في أن هذه المفاهيم تؤلف المقومات في صفة الوعي بإرضاء الحاجة الاستطيقية، و لكنها لا تشير إلى علاقة هذه الوظيفة بإرضاء الحاجتين الأخريين،

---

(٢٦) Harries, *The Ethical Function of Architecture*, p. 21.

سوى استقلالها عن عالمها. كما لا تشير إلى آلية تحقيق الشكل الذي يرضي الحاجة الاستطيقية، و لا إلى وظيفة إرضاء الحاجة الاستطيقية في مركب الفكر من الوجود، هموم إدامة الوجود، و الوعي بعبثية هذا الوجود. عند وضعه هذه المفاهيم، كان بومكارتن متأثراً بفلسفة الكوسموس الكونية اللاهوتية لـ «ليبنتز».

و اختزل هيغل (Hegel) الحاجة في تطور طرز العمارة، إلى مراحل من تطور التعبير عن تطور الروح، الأيديولوجيات الدينية، و اعتبرها ملجأً «روحياً»، ينبني على الحس بالمقدس، و الإيمان به. فتصبح العمارة عنده كجسر بين البشر و المقدس، و تهيئة للفرد و الجماعة كمراكز لتجمعهم. لا شك في أن إحدى وظائف الشكل المعماري، من خلال تطور الطرز هي إرضاء الحاجة الرمزية، و التي تتضمن العلاقة بين الذات و ابتكارها للمقدسات. إن إرضاء هذه الحاجة كغيرها من مقولات الحاجات هي مبتكرة من قبل تفاعل قدرات الفكر مع متطلبات البيئة، سواء منها الكيان المقدس أو علاقة المقدس بسيكولوجية الإنسان. و المقدس، عند هيغل هو تطور العقل اللا متناهي أو المطلق المتمثل بالله.

غير أن للعمارة وظائف أخرى: النفعية و الاستطيقية. و لا تنحصر وظيفة إرضاء الحاجة الرمزية في علاقة الهوية مع الآلهة و المقدسات بمختلف صيغها، و بتطور العقل، بل تمتد لإرضاء ما تمنح الذات إلى الأشكال الحياتية و الجامدة من أهمية و ربطها بهوية الذات و إدامة الوجود. لم يتمكن هيغل من تجاوز الرؤى المطلقة الدينية في بحثه عن وظيفة الفن و العمارة[٢٧].

أما أرسطو فقد عرّف الاستطيقية، بأنها الوعي بالجمال، و يقول إن ما يجعل الحياة تستحق المعيش ليس العمل، و إنما الرفاهة و الخلو من العمل. فوقت الخلو من العمل يتعين أن يملأ بنشاطات تُفسِّر ذاتها. ففي تفعيلها لا يحصل ضياع الوقت، لأن وقت الرفاهة و الخلو من العمل، يفترض أن لا يهدر الوقت عبثاً، لأن جهد و وقت تفعيل الرفاهة يكمنان في ذاتيهما. المتطلبات الاقتصادية/ النفعية فقط، هي التي تفرض ضرورة أن يحقق العمل الكفاءة التي قيمتها خارج العمل. لذا فإن استنفاد الطاقة ليس لذاتها، و إنما لتحقيق كفاءة، و هدف خارج عن ذاتها[٢٨].

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

و يكتب «لي كوربوزيه» (Le Corbusier) بدوره عن الأبتمال: «... لا يوجد فن ذو قيمة من غير تفعيل نظام عقلاني «ثقافي» (Intellectual Order)[٢٩]. فالعمارة حتى الآن، هي ذلك الفن الذي التزم بفعالية أكثر من غيره بمقولة العقلانية. و سبب هذا، أن كل شيء في العمارة يعبّر و يواسط (Mediate) عن طريق تحقيق نظام و اقتصاد». يؤلف هذا التعريف صفة أولية لمفهوم الأبتمال.

٣١ ـ السأم و شوبنهاور (Schopenhauer)

يحتاج وعي أفراد البشر إلى تغيير حاجاتهم و إلى تنوعها. فلو افترض أن هناك طقماً ثابتاً للحاجات الطبيعية: مثل الجوع و الرغبة الجنسية و الحاجة إلى الملجأ[٣٠]، و قد اطمأنت كلها إلى حد ما، فيقترح شوبنهاور بأنه في هذه الحالة، سيتغلب السأم على وعي الذات. فيسأل، كيف لنا أن نتمكن من الهروب من السأم و الملل؟ فيقترح عن طريق زيادة حاجاتنا إلى أبعد عن الحد الطبيعي، و عن طريق تطوير، مثلاً، حاجات غير قائمة. ربما من الأدق أن نقول حينما وعى الفكر بعبثية الوجود و سَئِمَ، ابتكر الحاجة الاستطيقية بكونها مقولة مستقلة عن الحاجة القاعدية.

تلخيصاً لكل هذا، ينبني تطور المجتمع، و ما يتضمن من فكر و تفعيل للدورة الإنتاجية على نمط مبدئي يمتد في الزمن، بينما في معيش المجتمع اليومي، و في مراحل تطور حضارة الإنسان يبتكر و يسخّر أنماطاً متعددة بصيغها الماكرية و المكرية.

٣٢ ـ شرط ظهور الفن

يمكن لنا أن نختزل شرط ظهور الفن و ظرفه و تقبله من قبل المجتمع بثلاثة عوامل:

١ ـ وجود تقليد يمتد في الزمن لتكنولوجيات حرفية متميزة، و منح قيمة من قبل المجتمع عامة، و بيئة المهنة خاصة، إلى هذه القدرات التكنولوجية.

---

(٢٩) لم أجد ترجمة عربية لمصطلح (Intellectual)، و لم أتمكّن من صياغة ترجمة له. ابتُكر هذا المصطلح في القرن التاسع عشر، و سخّر أولاً في روسيا. و عبّر عن هؤلاء المتعلمين بدرجة عالية، و الذين يحملون قيماً اجتماعية عالية. يمكن اعتبارهم الأمناء على المفاهيم التعليمية و القيم الراقية للمجتمع، من غير أن يكون لهم مصلحة ذاتية. و لذا لا تعبّر كلمة مثقف عن معنى هذا المصطلح.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

٢ ـ وجود قدرات ابتكار من بين الحرفيين تمتلك حرية قدرة التعبير عن هوية هموم خصوصية الذات، حيث تقدم على مخاطرة تجاوز تقاليد الحرفة، التكنولوجية و الحسية، و عرض البديل لها. فتعبر عن خصوصية نشوة الذات و لذّاتها.

٣ ـ تفترض هذه المخاطرة توافق هموم الذات المبتكرة و تداخلها مع سيرورة تطور حسية الجماعة. لا ضرورة كما هي في مخيلة الجماعة، و إنما كما هي في مخيلة الحرفي/ الفنان بعد أن ابتكرها في مخيلته. و ليس بالضرورة أن تنتبه الجماعة و تستوعب معانيها في الوهلة الأولى، حتى إن تمكنت الجماعة من فك معاني عموميات تركيب الشكل المبتكر ضمن مرحلة التلقي الأولية، و تصبح عند ذاك مقومات في هويتها. إذ يجوز، و في كثير من الحالات، أن يؤجل فكها و تقبلها من قبل القدرات الحسية للأجيال اللاحقة. المهم منح الحرفي هذا الحق و الحرية، و تقبل المجتمع انتظار قدرة فك دلالات معاني الشكل الذي يبتكره.

إن ما يميز أية حضارة عن غيرها، أو ما يقارنها بأخرى، هو وعي موقع الذات في الوجود عامة، و كيفية إرضاء الحاجة الاستطيقية، و علاقة هذا الإرضاء مع مركب الحاجة القاعدية. ذلك لأن إرضاء الحاجة الاستطيقية لا يتحقق إلا بعد إرضاء الحاجة القاعدية، و بالقدر السيكولوجي المناسب. يفترض الوعي الاستطيقي وعياً بأن الوجود عبث بيولوجي، فيعي الفكر ضرورة ابتكار تفعيل إرضاء الحاجة الاستطيقية. فالوعي بالوجود لا ينحصر بمسعى إدامة الذات، و تحقيق السعادة، و إنما كذلك إشكالية الوعي بزوال الوجود و عبثيته، و ابتكار وجود حيث يتحقق إرضاء الحاجة الاستطيقية، و تبعاً لذلك الاستمتاع بوعي هذا الوجود المبتكر.

ربما كان أبلغ ما كُتب في وصف عبثية الوجود جاء في مسرحية ماكبث لـ «شكسبير»، حيث يصف مكبث هذه العبثية بقوله:

مكبث:...

كان لي فيما مضى وقت أفضل

للتجاوب مع خبر كهذا

يزحف غَـدٌ و غَـدٌ و غَـدٌ،

بهذه الخطى البطيئة من يوم إلى يوم

إلى آخر لحظة مكتوبة للحياة.

و كل أيامنا الماضية أنارت للحمقى
الطريق إلى الموت المعفّر. انطفئي، انطفئي، أيتها الشمعة
القصيرة الأجل!
ما الحياة إلا ظلّ سائر، ممثل يثير الشفقة
يؤدي ساعته على المسرح بتبجّح و اهتياج.
و بعدئذٍ لا يُسمع منه شيء
الحياة حكاية يرويها ممثل أخرق
مشحونة بالصخب و النزف، و لا تعني شيّا..[٣١].

و هكذا منذ أن وعى الإنسان العاقل بواقعية الزوال و عبث الوجود، أخذ يبتكر مصنّعات و ممارسات يسخّرها في الاستمتاع مقابل واقعية عبثية الوجود، عن طريق ابتكار وجودٍ بديلٍ ممتع يعوّض به الواقع، حيث يبتكر و يتمتع بالمعرفة التي تؤهله لإرضاء الحاجة الاستطيقية. أو، بدلاً من الاستسلام لهذا الواقع الوجودي البيولوجي، و اختصار الوجود بإدامة البدن و التكاثر و إرضاء الحاجة الرمزية، حيث تعالج هموم الهوية، في انتظار يوم الحساب. حيث تتخيل المخيِّلة بأنها إذا ما خضعت إلى متطلبات النص، ستمنح وجوداً أزلياً، بدون عمل، و جنس مباح، و وفرة طعام.

و مثلما وصف مكبث عبث الوجود، وصف أبو نؤاس الاستمتاع في العالم الدنيوي لمن يمتلك وجوداً خارج الأوهام و الحس المرهف.

فعندما حبس الخليفة الأمين الشاعر أبو نؤاس لاتهامه بالزندقة، أجاب: «حُبستُ لأنني أشرب خمر أهل الجنة و أنام خلف الناس. و كان يقول: خمر الدنيا أجود من خمر الآخرة، و الله قد وصفها بأنها لذة للشاربين. فقيل له: كيف هي أجود؟ قال: «لأن الله تعالى جعلها نموذجاً و النموذج أبداً أجود».

لذا تفترض الممارسة الفنية و الاستمتاع الاستطيقي قدرة تفرُّد الذات، و فرض لذّاتها مقاماً اجتماعياً لهذا التفرد، و هو موقف منافٍ للسيكولوجية الجمعية، العامة من الناس. و قد وصف عبد الرحمن بدوي ما يسمى الفن في الحضارة الإسلامية، بكونه لا أكثر من زخرفة هندسية (Geometric). لأنه يفتقد إلى تفرد الذات التي تعبّر عن

(٣١) وليم شكسبير، مكبث، ترجمة و تعليق صلاح نيازي (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠).

خصوصية ذاتها. إنه تفعيل حرفة تطورت و نضجت لتعبّر عن الذات الجمعية، و عن فقدان الذات المتفردة. بمعنى، إن الزخرفة هي تصنيع حرفي آلي، قد تكون دقيقة و متنوعة و ماهرة، لكنها تفتقد القدرة على تحقيق التعبير عن وجدانية و عاطفة الذات المتفردة. بينما الفن هو نقلة الذات لذاتها إلى عالم تبتكره و تتفرد به، فتعرضه للآخر لا لسبب إلا لبيان قدرتها على التفرد، و التعبير عن نشوة خصوصية هذا التفرد. و لأنها ذات تعبّر عن ذاتها، فتعي حسية و هموم الكيانات الحية التي تُظهر في شكل المصنَّع، حيث يصنّعها و يمنحها الصفة الفنية. و هذا تماماً ما تمكن منه النحات و الرسام و المعمار و كاتب المسرح و الخزاف الإغريقي، بأكثر من ثلاثة عشر قرناً قبل ظهور عقلانية المعتزلة.

إن إرضاء الحاجة الاستطيقية ليس ترفاً. لقد أقدمت جميع الشعوب، منذ أن ظهر الإنسان العاقل، و توسع المجتمع، على تحقيق قدر معين في إرضاء مركب الحاجة. لقد تحقق إرضاء هذا المركب، مهما كانت بدائية معيش الجماعة و تصورها للوجود. و قد حقق إرضاء هذا المركب بالصيغة و الأشكال حسب قدراتها التكنولوجية و الحسية. و قد تحقق هذا الإرضاء في مجتمع الصيد مع إدارة لرؤى يقودها السحر، و من ثم مع ابتكار الزراعة فابتكار أنظمة الأديان متضمنة رؤى قوى تعدد الظواهر الطبيعية، فتعدد الآلهة. و سواء أكانت الممارسات سحراً أم عبادة تعدد الآلهة، قد أرضت مركب الحاجة، فكان الاستمتاع في مختلف المناسبات مقوماً أساسياً في تنظيم الممارسة الترفيهية أو الإنتاجية. خلاف هذا، ظهرت أحياناً، و في حالات نادرة أمراض خرافية و ماسوشية (Masochism) كجَلد الذات، و تعطيل الاستمتاع بهدف ممارسة العبادة.

الإسلام، هو من بين الأديان القليلة التي ظهرت، و يُعجز فيها عن إرضاء الحاجة الاستطيقية في طقوس العبادة. لقد ابتُكر عدد كبير من الأديان، و زال الكثير منها، و لم تزل ٨٠٠ ديانة فعّالةً في عالم الحاضر، تمارس أغلبها صيغاً من الاستمتاع ضمن طقوس العبادة.

لقد بدأ الإنسان العاقل يستمتع بالتعامل مع المصنّعات التي يبتكرها. لم يظهر تنظير يعبر عن كيفية تعامله في إرضاء الحاجة الاستطيقية، مع أنه ظهرت ممارسات كثيرة استمتاعية في الأساطير، و الإغريقية مليئة بها. تأخر التنظير في الوعي بالاستمتاع حتى ظهور الفلسفة الإغريقية. و كان سقراط ربما أول من أشار بوضوح إلى أهمية

الاستمتاع في معيش الإنسان. و الاستمتاع أول ما ظهر كان بمعنى (Ataraxia)، و تعني الحياة الهادئة، من غير ألم بدني، والخالية من الإزعاجات و المآسي السيكولوجية. فكانت رؤى لا تميز بين السعادة و الاستمتاع. أول من وسّع هذا المفهوم كان أحد مريدي سقراط، و هو أرستيپوس (Aristippus). و افترض بتعيّن أن هذه الممارسة تقاد بموقف عقلاني، و لذا أهمية الوعي الفلسفي لتحقيق السعادة فالاستمتاع. و من بين قادة هذه الرؤى كان أبيقور و پيرو و ديموقريطس و لوكريتوس. و من بعدهم ظهرت الفلسفة الرواقية، و التي أكدت كذلك الـ «اتاراكسيا»، راحة البال، و من بين قادتها شيشرون و سنيكا و إبيقطيتس (Epictetus).

لقد ظهرت المعتزلة و اطلعت على البعض من الفلسفة الإغريقية و الرومانية، و عجزت عن الاهتمام بفلسفة المتعة، بل ركّزت كثيراً على المثالية الرومانية.

كما أنها ظهرت كحركة معرفية ضمن شبكة كلتشريات الأيديولوجية الإبراهيمية، حيث وجد المعتزليّونَ أنفسهم فيها، فلم يتمكنوا من تجاوز جدرانها المُحكمة. تجاوز بصيغة واضحة لرؤى قاعدة العقيدة. كما جابهوا وهم وجود قوى خارج الظواهر الطبيعية، التي كانت قد انبنت عليها العقيدة الثنيوية، و التي اعتمدتها النصوص القرآنية و الحديث، مع تأويلات و تفسيرات لها ابتكرها رجال الفقه. فلم يكن واضحاً لرجال المعتزلة أنهم كانوا يعيشون ضمن واهمة كبيرة، ابتكرتها الزردشتية. و لم يتهيأ لها الظرف المعرفي لتأسيس قواعد معرفية مادية، تنضج و تتجاوز هذا الوهم. و لم يكن مصير مساءلتها و منطق محاجتها للنص، مجابهة حوارية جدلية علنية أكاديمية، سوى ما تعرضت له من إرهاب السلطة و العامة. في النتيجة أُبعدت المبادئ المعرفية التي جاءت بها إلى طي النسيان، و تبعاً لهذا زال ما جاءت به من عقلانية عن ساحة المعرفة في العالم الإسلامي، فزالت الحضارة الإسلامية بعامتها.

و يستوضح مدى تخلف السلطة المركزية، و قدرة تعطيلها المجتمع بعامته عن التقدم الحضاري، و عجزها عن مواكبة تطور و تقدم العمارة المعاصرة، إذ نشير إلى مشروعين معماريين تحقق تشييدهما في منتصف القرن العشرين. كلاهما يمثلان موقعاً مقامياً متميزاً بالنسبة إلى شبكة الكلتشريات للمجتمع الذي شيد المشروع: **الأول**، في فرنسا، و هو كنيسة نوتردام في رونشامب (Notre Dame du Haut, Ronchamp, 1955)، تصميم كوربوزية، مقارنة مع الثاني، و هو تصميم جامع الملك حسن في مراكش.

صمم كوربوزيه عمارة كنيسة روتردام في فرنسا، أكمل شيدها في١٩٥٥، قبل عدة عقود من الزمن الذي تم به بناء جامع الملك حسن. تمثل الأولى أوج التقدم الحسي و المعرفي في القرن العشرين، بينما الثانية احتضنت عمارة هجينة و سقيمة، دلالة على عجز حضارة بكاملها عن التوافق مع زمنها، و هي غافلة عن عجزها.

و لا تزال النساء لا تظهر في الجوامع، و يعزلن في حيز مستتر، لأن موقع المرأة متدنٍّ، حيث يعتبر بدن المرأة عورة في وجدانية المؤمن. و لذا يتعين حجبها عن أنظار الرب الخالق في طقس الصلاة. فهي كيان مدنس، متدنٍ. لذا لا يجوز للذكر المتعبد ممارسة طقس التعبد و هو بالقرب من الأنثى. فيعزلهن في حيز بعيد من الأنظار، لا اختلاط أمام الرب بين الذكر و الأنثى، لأنهما كيانان خلقهما متنافرين أمامه. بينما الرب نفسه في الكنائس، حيث سمحت جلس النساء و الرجال في المكان نفسه، و في أفضل ملابسهم و قبعاتهم.

بينما في الجوامع، لا نجد تماثيل و لا رسوماً و لا موسيقى في طقوس التعبد. بينما الرب هو نفسه في الكنائس حيث سمح للمتعبد سماع الموسيقى و تراتيل ألفها عباقرة لهم حسية الموسيقى، و مشاهدة الرسوم و المنحوتات و تنوع أشكال الزجاج الملون، حيث رسمتها و لونتها حسية قادة حضارة الإنسان، كجزء من العبادة، و الراحة و سعادة المتعبد. و إذا اعتبرنا أن تصميم كنيسة نوتردام في رونشامبت مثَل أهم قطعة معمارية نحتية في القرن العشرين، و نحن لسنا بمغالين في ذلك، فإن تصميم جامع الملك الحسن مقارنة بها يعتبر من بين أسوأ ما أنجبت العمارة الحديثة.

فكان علينا انتظار بداية القرن الثامن عشر لظهور بومكارتن حيث تحرر الجمال في تنظيره من الحاجة الرمزية و الدين بمختلف صيغه. كما تحقق تحرير الحرفي الذي كان خاضعاً لنظام رعاية الأمير و الكنيسة للحرفية/ الفنية. فظهر الفنان ذي النزعة الإنسانية، المسلح بمعرفة يتفرد بها و يسخرها في التعبير عن خصوصيته. وأصبح سعر اللوحة يقيّم بمهارة و مقام الفنان. «بينما كان سعر اللوحة يتحدد، وفق عقد له معايير محددة. و يأخذ في الاعتبار، تحديداً، عدد الوجوه التي تصور، و الألوان و الأصباغ المستعملة: فضي، ذهبي، أزرق لازوردي... فضلاً عن الوقت المطلوب للتنفيذ... إلا أن هذا الوضع تغير منذ منتصف عصر النهضة: فتراجعت قيمة المواد في تحديد سعر الأعمال لصالح

خبرة الفنان، و مهارته و موهبته.. و انتقلنا بذلك من الكمي إلى النوعي[٣٢]. فحصل الفنان مقاماً اجتماعياً لم يكن له، إلا بصيغ بدائية في المجتمع الإغريقي. فمثلاً عندما تسقط الريشة سهواً؟ ـ من أيدي «تشن» (Titian) (١٤٩٠ ـ ١٥٧٦) «ينحني الإمبراطور شارلكان، ليلتقط الريشة»[٣٣]،... هكذا أصبح مقام الفنان.

٣٣ ـ نسبية و قيمة العمارة

أ ـ القيمة في العمارة

تتميز العمارة كغيرها من الظواهر الاجتماعية بخصوصية ما تمنح من القيمة للمنشأ، كشكل و أداة إرضاء مركب الحاجة. لذا سيكون من المفيد أن نسطّر صيغ القيم التي تمنح لشكل المصنَّعات، و ظرف تقبلها من قبل سيكولوجية الجماعة.

١ ـ كما أشرنا، إن قيمة المصنّع هي موقف التقبل المعرفي و الحسي إلى وظيفة المصنع كأداة إرضاء الحاجة.

٢ ـ تكمن قيمة المصنع في كم الجهد الفكري و البدني للفرد الفاعل، و الطاقة المستنفدة في تفعيل الدورة الإنتاجية، سواء أكان كم الجهد/ الطاقة المستنفدة مناسباً بالنسبة لظرف زمان الدورة الإنتاجية، و موقع كفاءة الدورة بالنسبة إلى تطور الحضارة بعامتها. أم، خلاف هذا، تفعيلاً غير كفوء في استنفاد الطاقة.

٣ ـ إن كل مصنَّع لا بد من أن يحمل إحدى القيم لمقولات الحاجات الثلاث، أو مركبها، و إلا لا يحمل أي قيمة.

و تظهر هذه القيمة ضمن عدة حالات، ربما أهمها هي:

ـ قيمة المصنَّع كوثيقة تاريخية، بدلالة أن ذلك المجتمع المعين، و في ظرف تاريخي معين، كان حقق الشكل المعين للمصنع المعين. و لذا يؤلف شكل المصنَّع، مهما كانت وظيفته في إرضاء نوع الحاجة، وثيقة تاريخية لقدرة جماعة معيّنة في زمن و ظرف تاريخي معين، قد حققت تصنيع ذلك المصنّع. لذا تقيم أهميته بقدر ما يضيف هذا المصنَّع لتطور خزين إرضاء مركب الحاجة.

---

(٣٢) جيمينيز، ما الجمالية؟

(٣٣) المصدر نفسه.

ـ بقدر ما يحمل شكل المصنَّع من صفة الأبتمال، تمتد القيمة الحسية الاستطيقية كصفة في الزمن، و تمتد هذه القيمة مع تطور وعي شبكة الكلتشريات المتلقية لقيمة هذه الصفة. أو يحصل تقييم صفة الأبتمال مع مرور الزمن، بقدر ما تتمكن القدرات الحسية الاستطيقية لمجتمع ما، في أي زمن، من التحرر من معوقات الحاجة القاعدية، النفعية و الرمزية. فتقيم ما يحمل الشكل من الحسيات و المعرفة التي تؤمن إرضاء الحاجة الاستطيقية.

ـ تتحقق القدرات الحسية الاستطيقية لشكل مصنَّع ما، و من قبل فرد ما. لذا تؤلف هذه الصفة حدثاً متفرداً (Unique) في الزمن، و لذا تكتسب هذه الصفة تفردية الحدث التاريخي. بمعنى، يتفرد كل متلقٍّ في قدرة ترجمة صفة الأبتمال التي يحملها المصنّع.

ـ بقدر ما تعي جماعة ما صفة الأبتمال لمصنَّع ما، سواء صنّعت في زمنها أو في زمن سابق، فيكون لهذه الصفة دور في تفعيل حوار استطيقي لدى سيكولوجية أفراد الجماعة. و هو كذاك بالنسبة إلى إرضاء الحاجتين الأخريين. فيؤلف هذا الإرضاء أداة حوار اجتماعي. و يعتبر هذا الحوار من بين أهم وظائف المصنّعات في مجتمع حضارة الإنسان. فإن كانت أشكال المصنّعات هجينة أو ملوثة بصرياً، عند ذاك ستؤلف أشكال المصنَّعات أداة حوار اجتماعي فاسد.

ـ تتفرد القدرات الحسية للفرد المعين، ضمن ظرف التعامل، لذا تتنوع أهمية قيمة المصنّع.

ب ـ النسبية المتشددة

يقدر موقف النسبية المتشددة قيمة ظرف معيش المجتمع المعيّن و ما يحمل ضمن شبكة الكلتشريات. فبالنسبة إلى هذه الرؤى، لا يوجد تفاضل موضوعي بين السحر و العلم، و لا توجد معرفة موضوعية، و لا تعتمد إجـراءات عميمة يتعين اتباعها في تقييم المعرفة التي تعرض، لأنها تعتبر أن كل تقييم هو حصيلة ضمن شبكة كلتشريات، لمجتمع أو لجماعة معينة في الزمن. و لذا تفترض هذه الرؤى تقييم معايير الكلتشرية المحلية بمعاييرها، و ليس بمعايير موضوعية عميمة، ضمن تطور القيمة في حضارة الإنسان. فمثلاً لا فرق عند المؤمن سواء أكان شكل المعبد يتصف

بمعالم ملهوجة خرقاء أم مبتملة، المهم بالنسبة له أن يؤلف المنشأ مكاناً مقدساً يؤدي الوظيفية الرمزية.

فيحصل مثلاً، في سيرورة التقييم عجز في توازن قيم مقولات إرضاء مركب الحاجة، فيُهمل إرضاء الحاجة الاستطيقية، و يركز في هذه الحالة على إرضاء الحاجة الرمزية، و هو ما يحصل في المجتمع المغالي في التدين.

ج ـ القيمة والسعر

الفرق بين قيمة المصنع و سعره هو أن السعر يتذبذب حسب الحاجة إليه في السوق، بينما القيمة تعبر عن ما يحمل شكل المصنع من صفة الأبتمال و الهارموني. تتذبذب هذه القيمة بقدر ما يتمكن المجتمع أو الفرد من فك ما يحمل شكل المصنع من صفة الأبتمال و الهارموني، و يمنحها أهمية تاريخية.

فالعمارة سواء تلك التقليدية، أي التي انبنت على الإنتاج الحرفي، كالعمارة المصرية القديمة أو البابلية أو الإغريقية أو الإسلامية، أو مختلف طرز العمارة المعاصرة و الحديثة، فإن لكل منها صفاتها و مميزاتها و ظروف ظهورها و منجزاتها التكنولوجية. مع ذلك فإن قيمة كل منها تقع ضمن مسيرة تطور تاريخ الحضارة بعامتها، و ليس خارج هذه السيرورة الحضارية أو بالاستقلال عنها. و للسبب ذاته. فإذا قبلنا بأن حضارة الإنسان، هي في حالة تطور، ستتمكن من تهيئة تقييم مناسب للعمارة المحلية، و لمختلف الطرز التي ظهرت في التاريخ، بقدر ما نتمكن من تطوير موقف موضوعي مما يحقق البشر للصفة الأبتمالية في مُصنَّعاته. هذا بقدر ما تتمتع الذات الفاعلة بتحقُّق تقييم موضوعي لصفة الأبتمال.

من غير قدرة منح القيمة موقعاً مميزاً في سياق تطور الحضارة بعامتها، و من غير موقف عقلاني يقيم أهميتها في سيرورة التطور الحضاري، سيعجز التقييم عن أداء موضوعي. هذا مع العلم أن الموضوعية هي كذلك في حالة تطور و نضج، مع تطور العلم بعامته.

الفصل الثالث

البنيوية و البنى

١ ـ البنيوية و البنى

تؤلف رؤية بنيوية ظاهرة العمارة مفهوماً يتجاوز الزمان و المكان في تاريخ علاقة الإنسان مع المصنَّعات، و موقع الفرد ضمن الدورة الإنتاجية، و تبعاً لذلك دور الإنسان في ابتكار و قيادة تطور حضارة الإنسان. يؤلف مفهوم البنيوية التركيب الهيكلي الذي ينبني عليه التعامل مع المادة، فهو انتظام علاقات حركات التعامل مع المادة، بموجب نظام لعلاقات المقومات و حركاتها. و ذلك حينما أخذ الفكر يتعامل مع المادة القائمة في البيئة، و يحولها و يصنّعها، لتصبح أداة إرضاء مركب الحاجة، بدلاً من استعمال بدنه، كما هي الحالة لدى الحيوانات الأخرى ـ سوى بعض الأدوات البسيطة التي تسخّرها بعض الحيوانات مثل الشيمبانزي.

لا يتغير نظام البنيوية (Structure) بمرور الزمن، و لا يتغير بظرف التعامل مع المادة، أو نوعية الحاجة التي تتطلب تصنيع أداة إرضائها. ذلك حينما تكون هذه البنيوية هي هيكل التعامل الذي يمتد في الزمن: أي العلاقة بين الفكر و المادة.

تتألف مقومات البنيوية من:

- المادة الخام القائمة في الطبيعة.
- الحاجة البيولوجية إلى أداة تعامل مع متطلبات البيئة.
- قدرات الابتكار التي يتمتع بها الفكر.

بينما تؤلف البنيوية الظرف البيولوجي و البيئي بعامته لابتكار أداة إرضاء الحاجة، و ضرورة تصنيعها بكفاءة مناسبة، تؤلف البنى (Construct)، من جهة أخرى، مادة المصنَّع الذي سيسخر في إرضاء الحاجة المعُيّنة في الزمن و الموقع. و لذا يتغير شكل و مادة المصنّع، مع تغير و تقدم الفكر الذي يفاعل نوع المادة الخام، و كيفية التعامل معها، و مراحل تطور الفكر، الذي يعي و يبتكر مركب الحاجة.

إذاً، مهما كانت سعة المجتمع و ما يحصل عليه من تغير للعلاقة بين التفكر و التنظيم الاجتماعي و إدارة الدورة الإنتاجية، فما زالت رؤى موقع الذات في الوجود هي ذاتها، فهي حركات و تغيرات للبنية ضمن البنيوية نفسها. لذا ما يحصل من تغيرات ضمن التركيب البنيوي نفسه، هو تغير للبنى، و ليس للبنيوية. لأن وعي الذات بموقع وجودها مع تغيُّر البنى لا يتغير، و لا يجعلها مغتربة عن الوعي بموقع هوية الذات في الوجود.

يؤلف وعي موقع الذات في التركيب البنيوي، رؤى لعمومية الذات لذاتها ضمن التركيب الاجتماعي، و الوعي بموقعها في الدورة الإنتاجية، كفكر فعّال متفاعل مع البيئة، و تبعاً لهذا موقع الفرد المقامي و الطبقي في التنظيم الاجتماعي. بينما البنى هي الوعي بموقع الذات في التكوين الاجتماعي، المُعّين في الزمن و الموقع، و الذي يبتكر البنية المعينة من حيث نوع المعرفة و الحسيات التي يحملها الفكر، كالمادة الخام و البيئة المتعامل معها، و تفعيل الدورة الإنتاجية بصيغتها المعينة.

فمثلاً، لقد تغيرت رؤى الوعي بموقع الوجود، حينما انتقل المجتمع من تنظيم الصيد و السحر إلى الزراعة و الدين، و لم يحصل في هذه الحركة تغيير بنيوي بالرغم من التغيرات الكثيرة و المتعاقبة في نوع السلطة و الدين، التي ابتكرت ضمن المجتمع الزراعي. فألفت هذه المتغيرات تغيراً للبنى الاجتماعية، و ليس للبنيوية لأنها وعي موقع الذات استمرت مبادئها و لم تتغير.

تتضمن البنى، المادة الخام التي يحوّلها تعامل الفكر، و يجعل منها أداة إرضاء الحاجة، ضمن زمن و بيئة و مادة معينة، و لحاجة محددة. و بينما يبتكر الفكر و يصنِّع البنى، كمصنَّعات، فإن حركته في التصنيع تقاد بالضرورة بالتكوين البنيوي، حيث يتحقق ضمنها التفاعل بين الفكر و المادة، ضمن الدورة الإنتاجية التي تمر بأربع مراحل. و كلما يحصل توازن بين إرضاء الحاجة و استنفاد الطاقة، تتحقّق في الوقت نفسه صفة الأبتمال لشكل ذلك المصنَّع.

لا تتغير بنيوية علاقات الدورة الإنتاجية، و موقع الفكر بعامته فيها، لا في الزمن و لا في صيغة دور المجتمع المفكر الفاعل الذي يحرك الدورة الإنتاجية. بينما نجد في المقابل البنى تتألف من أشكال المصنَّعات التي تبتكر و تصنَّع ضمن دورة إنتاجية معيَّنة في الزمن و المجتمع المعيَّن، و تؤدي حاجة معيَّنة لجماعة معنية في شبكة كلتشريات ذلك المجتمع.

إن فكر الفرد المعيَّن، هو الذي يبتكر التغير و التطور في شكل بنى المصنَّعات في الزمن و البيئة المحددين، كما هو الذي يحرك و يقود الدورة الإنتاجية في واقع الوجود. فالفكر هو الفاعل الذي يقود الحركة، و يحقق الحركة لإرضاء حاجة كما هو يحددها.

العلاقة بين البنيوية و البنى، تشبه العلاقة بين قواعد اللغة، و صيغ تسخير القواعد في مختلف صيغ الأدب و الشعر و الحوار اليومي.

لا تتغير علاقات البنيوية، سواء أكانت البنى المصنّعة كوخاً بسيطاً في قرية نائية، أم منشأً ضخماً كالأهرام أو معبد آمون (Ammon) في الكرنك، أو داراً في مدينة حديثة في القرن العشرين. ذلك لأن في مفهوم البنيوية يبتكر الفكر الحاجة، و تكنولوجية أداة إرضائها أيضاً. كما أن الفكر نفسه محدد ضمن البنيوية بالضرورة لإرضاء الحاجة التي تفترضها بيولوجية الوجود.

لقد تجاوز الفكر التعامل المباشر عن طريق الغريزة. فأخذ يستبدل الاستراتيجيات الغريزية بتعامل يبتكره، و بصيغ كلتشريات يسخّرها في تحقيق وظيفة إرضاء مركب الحاجة التي أخذ يبتكرها الفكر نفسه. بمعنى آخر، لقد تحرر فكر الإنسان من الاستراتيجيات الموروثة بيولوجياً، و أصبح كياناً خارج المتصلة الطبيعية، يقود تعامله بكلتشريات يبتكرها، و هو ما أحدث تغيراً جذرياً في البنيوية. و ذلك لأن الفكر دخل كفاعل، و حوَّل الاستراتيجيات الغريزية إلى كلتشريات تقود حركة و سلوكيات و طقوس المجتمع في تفعيل الدورة الانتاجية و العلاقات الاجتماعية بعامتها، و رؤى الفكر من الوجود و الوعي به.

أخذت، في الوقت نفسه، تتنوع البنى بمختلف صيغ أنواع الحاجة، و تبتكر تنوع أشكال أداة إرضاء الحاجة، و تنوع التكنولوجيا التي تسخّر في تصنيعها، حيث تقودها كلتشريات يبتكرها الفكر نفسه. و عندما أصبح الإنسان يعي بقدراته الابتكارية، و بحرية التفاعل مع البيئة، أخذ يطور و ينضج قدرات ابتكار تفاعل متنوع مع متطلبات البيئة، في توافق بقدر مناسب مع تنوع البيئة التي أخذ يتجول فيها و يجابهها. و هكذا أصبح مركب الحاجة لديه مقومات ضمن تركيب كلتشريات يبتكرها الفكر، بحكم التنوع و ضمن تفاعله اليومي مع متطلبات البيئة ـ و ليست استراتيجيات غريزية يرثها عن طريق الجينات.

فكلما يبتكر الإنسان حاجة جديدة، و يصنع أداة لإرضاء تلك الحاجة، تتغير عندئذ سلوكياته، التي تغير بدورها علاقاته الاجتماعية، و معها تتغير البيئة المعاشة ضمنها. و هكذا تظهر في هذا التفاعل المتبادل (Mutual Interaction)، بين الفكر و متطلبات الوجود، بنى كلتشريات المعرفة و تكنولوجية التعامل مع المادة، التي تحفز بدورها الفكر على التغير و التنوع.

إذاً، العلاقة بين الفكر مع المادة الخام، و حركة تصنيع المصنّع و إرضاء الحاجة، تؤلف ضرورة وجودية، يقع ضمنها التغير، و ليس فيها. و ما يتغير هو نوعية الحركة و الموقف الفكري و المعرفة التي يسخّرها، كحركة تصنيع شكل مصنّع معين، حيث يعبّر عن حركة معينة ضمن التكوين البنيوي.

٢ ـ مراحل حركة بنيوية التصنيع

إن القوى المحركة للآلية البنيوية هو الوعي بمركب الحاجة، حيث يقدم الفكر و يتفاعل مع خصائص المادة الخام، بهدف تحريك دورة إنتاجية، فيصنع أداة إرضاء هذه الحاجة.

يحصل هذا التعامل ضمن التركيب البنيوي، بحركة تمتد بأربع مراحل، و هي: ١ ـ الرؤيوية (Perception)، ٢ ـ التصنيع، ٣ ـ التلقي. فتؤلف هذه المراحل بمجموعها الدورة الإنتاجية المباشرة. و لا تبتدئ الدورة الإنتاجية اللاحقة، ما لم تتحقق مرحلة أخرى، مرتبطة بها، و هي ٤ ـ التغذية الاسترجاعية (Feedback)، حيث تنقل خبرة الدورة السابقة إلى الدورة اللاحقة. فتؤلف معطيات حركة المرحلة الرابعة في الدورة الإنتاجية. و بتفعيل الدورة الإنتاجية، يحصل ظهور و تطور البنى. و هو المصنّع الذي يؤلف أداة إرضاء الحاجة. يتغير شكل و مادة و تكنولوجية و صيغ تسخير المصنّع في إرضاء الحاجة، المتكيفة بظرف تعامل التركيب الاجتماعي، و نوعية البيئة المتعامل معها. و هو ما يجعل ملجأ الإنسان، البيت المصنّع كمثال، في حالة تطور و تغير، لا تتوقف، فالفكر ما زال فعّالاً. فيتغير شكل المصنّع و صيغ تسخيره في إرضاء حاجة السكن. و تتغير رؤى أهمية المسكن بالنسبة إلى الفرد و الجماعة.

يؤلف المصنَّع الأداة المادية التي يبتكرها الفكر، و يسخّرها كمتلقٍّ بهدف إرضاء حاجة معينة في إدارة المعيش و إدامة وجوده. لقد ظهرت إلى الوجود قدرات الدماغ

على التفكر و الابتكار، كحصيلة لسيرورات (Processes) آليات الاصطفاء الطبيعي[1]. و عندما عبر الإنسان العاقل المتصلة الطبيعية و تحرر من الاستراتيجيات الغريزية المحضة، و أخذ يبتكر استراتيجيات التعامل، و يصنع منها كلتشريات. فأصبحت الكلتشريات المبتكرة المتنوعة، هي التي تقود حركة الدورة الإنتاجية، و التعامل مع البيئة الاجتماعية و الطبيعية.

٣ ـ البنيوية في التنظير المعماري

لا تنحصر معرفة العمارة كمصنّعات عن طريق تجربة التعامل مع مادة المصنّع، و دراسة ضرورات تجربة التعامل، و مقارناتها بتجربة سابقة. و إنما يتطلب التعرف إلى عمومية هذا التعامل، خارج الزمن و ظرف التعامل، مما يتطلب الوقوف على رؤية لعمومية تفعيل التعامل، و وظيفته خارج الزمن، في سيرورة لا تنتهي. تؤهلنا هذه المعرفة للتعرُّف إلى بنيويّة العمارة، و هي معرفة عمومية لمختلف صيغ و تطور طرز العمارة، فتهيئ لنا قاعدة معرفية لمقارنة مختلف الطرز، و كذلك المعرفة الأولية المجردة (Abstract) لمختلف صيغ الطرز التي ظهرت في الماضي.

٤ ـ الحركتان الماكرية و الميكرية ضمن الدورة الإنتاجية

تتضمن كل من الحركتين، البنيوية و البنى، تفعيلاً عاماً لحركة تعامل الإنسان مع البيئتين الاجتماعية و الطبيعية، و هي حركات متعددة ثانوية، ماكرية (Macro) و ميكرية (Micro). يحقق الفرد الحركات الميكرية الثانوية في إدارة خصوصية معيشه اليومي، كما تحقق الجماعة، بمجموعها، الحركات الماكرية[2]. تحقق هذه الحركات الماكرية و الميكرية دوراً فعّالاً في صوغ الحركات بحالاتها العميمة للبنيوية و البنى، ذلك لأنها تعالج خصوصية الفرد و الجماعة، و بتراكمها و تكرارها تكتسب صفة البنى. فمثلاً،

---

(١) الاصطفاء الطبيعي (Natural Selection): هي آلية حركة التطور البيولوجي التي اكتشفها و وصف آلياتها جارلس داروين.

تتوقّف حركة آلية الاصطفاء الطبيعي في مجال تطور الكائنات الحية، و تنتهي وظيفتها عندما يكتسب الكيان الحي توافقاً مناسباً لأحد البدائل التي تؤمن بقاء الكائن الحي، ضمن ظرف متطلبات البيئة المتفاعل معها و المتحرّك ضمنها. كما تتعرّض هذه الحركة إلى عامل الصدفة، و هو تصادم هذه الحركة مع حركة أخرى لعامل خارج بيئة الحركة الأصل. و حينما نقول إن التطوّر يتوقّف عندما يتحقّق التوافق مع قدرات الكيان على إدامة الوجود، لا يعني حصول توقّف مطلق، و إنما يستمرّ تطور الكيان، و إن بدرجات بطيئة.

(٢) أنتوني غِدِنْز، علم الاجتماع: مع مدخلات عربية، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة و تقديم فايز الصُيّاغ، علوم إنسانية و اجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ١٦٠.

يؤلف إرضاء حاجة الطعام بنى إرضاء هذه الحاجة ضمن شبكة كلتشريات مجتمع معيَّن و في زمن معين. فيؤلف تناول الطعام بصيغة في الوقت نفسه، كلتشرية تتضمن مادة الطهو و طقس تقديم الطعام و علاقة متناولي الطعام فيما بينهم، حركة ماكرية لأنها تتجاوز خصوصية الذات و المزاجية التي يتفرد الفرد بها. بينما تؤلف هذه الخصوصية و مزاجية سلوكية الفرد كسيرورة تناول الطعام حركة ميكرية ضمن سلوكية بنى إرضاء حاجة الطعام. و هو كذلك بالنسبة إلى خصوصية الملبس، و إشغال المصنّعات الأخرى، كأدوات تناول الطعام و شكل العربة و الأثاث. تتفاعل و تتراكم هذه الحركات الميكرية فتؤلف عمومية حركات الجماعة.

من جهة أخرى، لا يعتبر البعض من العلماء السوسيولوجيين، و من بينهم أنتوني غدنز، أن علاقة الفكر ضمن الدورة الإنتاجية تؤلف علاقة حاسمة تحدد موقع وعي الذات في الوجود، هذه العلاقة أكدها و اعتمدها ماركس و رؤى الجدلية الإغريقية، كما هي نفسها التي نظر فيها هيغل في القرن التاسع عشر. لأن البعض من السوسيولوجيين، ك «أنتوني غِدِنْز» يشيرون إلى أحداث تاريخية كثيرة حيث لا يعتمد المجتمع التنظيم الاجتماعي المفترض عند تغير صيغة الإنتاج. و قد أشار غِدِنْز إلى ألمانيا الصناعية كمثال، حيث ظهرت الفاشية بدلاً من الديمقراطية. حصل ذلك بالرغم من وجود طبقة برجوازية يفترض أن تحقق نظاماً ديمقراطياً.

لا يأخذ هذا التنظير بنظر الاعتبار ظاهرة الاغتراب، و تأثيرها في صيغ تفاعل المجتمع مع الأحداث، و الردات المعرفية و الأيديولوجية التي يتعرض لها المجتمع المعين في دور تطوره. و لذا يعجز هذا التنظير عن أن يمنح العلاقة بين التفكر و موقع وعي الذات في الدورة الإنتاجية، دوراً حاسماً في تركيب بنيوية المجتمع.

تفسر لنا ظاهرة الاغتراب، ليس فقط أسباب ظهور الردات السياسية، كالتي حصلت في ألمانيا و إيطاليا[٣] و اغتراب العالم الإسلامي من علوم و صيغ معيش الحداثة، حيث ظهرت ردات معرفية و أيديولوجية بمختلف صيغها، و منها الأصولية الدينية. كما تفسر لنا ظهور الردات الفكرية الكبرى، كظهور و توسع الفلسفة المثالية في المجتمع الإغريقي، و ظهور الديانة الزردشتية و امتدادها في صيغ الإبراهيميات، باعتبارها ردات عجزت عن تقبل الهرطقة و المادية التي ظهرت في المجتمع الإغريقي

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

و الهندي في زمانها. كما تفسر لنا مسببات الردة في مجال العمارة، التي تمثلت بعمارة العصر الـ «ڤيكتوري» في إنكلترا، ردة لا يزال زخمها فعّالاً في ممارسة العمارة و التعمير.
كما تفسر لنا ظاهرة الاغتراب، عجز مجتمع العالم الثالث عن تقبل قيم الحداثة، بما في ذلك الوطن العربي، حيث ظهرت العمارة الهجينة و الملوثة بصرياً، كما ظهرت امتداداً لها أشكال المصنعات الأخرى، و ذلك في تقبل الأشكال الهجينة و العيش معها، من غير أن تعي بأنها تعيش مع أشكال ملوثة بصرياً.

الفصل الرابع

الدورة الإنتاجية

١ ـ الإنسان و الحيوان

إن التباين الجوهري بين سلوكية الإنسان في إدامة الوجود، مقارنة بالكائنات العضوية الأخرى بعامتها، في أن سلوكياتها مسبقة، إلى حد كبير، بأنماط غريزية مبرمجة باستراتيجيات ترثها عن طريق الجينات، متمثلة بنموذج متميز، و هو سلوك طير التعريشة في بناء عشه بهدف إغراء الأنثى. و بصناعة عريشة متسقة و مزوقة، فيكون قد عرض الذكر بياناً واضحاً عن كفاءته و صحته. و هو ما يعني بالنسبة إليها، بأنه ذكر صالح لتوليد فراخها. تطير الأنثى بعد تجامعها، و تفتش عن مكان مناسب لبناء عش تفرِّخ فيه.

لم تتطور أغلب مهارة و خبرة طير الحبّاك (Weaverbird) في بناء العريشة، ضمن العام الأول بعد الولادة. و لم تكن المهارة التي يتمتع بها كلها مستورثة جينياً، و إنما تتطور و تنضج خلال عملية بناء العش الأول. يلتقط هذا الطائر مواد متنوعة كالأعواد، ينتقيها من مختلف الأمكنة، و يصنع منها مدخل العريشة، و من ثم يلتقط أحجاراً و مواد ملونة، و يزوق بها المدخل و الحيز المحيط به، ضمن ترتيب منسق في تنظيم مواقعها و نَسْقِ ألوانها. هدفه جذب الأنثى، لا المعيش في العريشة. و هو كذلك بالنسبة إلى شبكة العنكبوت، تتصف بغاية الإتقان و المتانة، مما يضفي عليها صفة الأبتمال.

غير أن الحيوان مقيد مسبقاً بهذه الأنماط، غير مخيَّر في انتقاء صيغ أخرى لسلوكيات إدامة الوجود. فإن ما يرثه من سلوكيات يكون متوافقاً مع متطلبات البقاء، و هي سلوكيات تطورت، و تطور معها كيان الحيوان، لتصبح قدرات متوافقة مع متطلبات البيئة. و بهذا التوافق تُؤمِّن الحاجات الأساسية للحيوان، قدرة التكاثر و البقاء. فالحيوان لا يبتكر أداة و صيغ التعامل مع متطلبات البيئة، لأنها محددة بأنماط الغريزة نفسها. مع ذلك يكيِّف سلوكياته لتتوافق مع متغيرات البيئة في معيشه اليومي. إلا أنه مع تغير البيئة، يكيف الحيوان البعض القليل من سلوكياته، أو ينضجها لتصبح أكثر توافقاً مع متطلبات البيئة، و إلا يعجز عن إدامة البقاء.

يمثل النمل نموذجاً آخر لهذه الخبرة المكتسبة. تشيد بعض أصناف النمل ملجأً ضخماً، يتكون من أحياز متعددة ترضي وظائف متخصصة، بما في ذلك مزارع و مجاري تهوية تنظم درجة الرطوبة ضمن الخلية و مخازن المؤونة و مقر معيش الملكة. تتنوع صيغ طرائقية (Methodology) تنظيم هذه المجاري، حيث يتكيف إنشاؤها مع خصائص المناخ المحلي و ظروفه. يعني هذا بأن خلية النمل، لا تستورث غريزياً كامل طرائقية شيْد هذه المجاري، بل تتصرف حسب المتطلبات البيئية المحلية لموقع ملجأ النمل.



عريشة



بيت النمل الأبيض



شبكة عنكبوت

بينما كل خطوة جديدة يقدم عليها الإنسان في استحداث مصنَّعات جديدة، تغير في المعيش فحسب، بل كذلك تؤثر في الموقف الفكري و نمط المعيش. فهناك علاقة جدلية واعية بين إنتاج المصنَّع وإدارة المعيش، حيث تتصف بتوتر سيكولوجي بين شكل المصنَّع مقابل الفكر، في إدارة نمط حياته و علاقاته و تصوراته و تمنياته و توقعاته للمستقبل. و بقدر ما يكتسب خبرة جديدة، و تنتقل إلى المرجعية المشتركة (Common Reference). فتتوسع المرجعية المشتركة، بالنسبة إليه كما بالنسبة إلى أفراد الجماعة التي ينتمي إليها. و حين يكون تفعيل المصنَّع فعّالاً في إرضاء حاجة ما، عند ذاك يضاف إلى مصنفات إرضاء حاجة جديدة، كأداة حوار. و بسبب ظهور مصنَّع جديد، تتغير العلاقات الاجتماعية المتعاملة معه تبعاً لذلك الحوار الاجتماعي.

يتميز الإنسان عن الحيوان في أنه يبتكر المرجعية المعرفية و الحسية المشتركة، و كذلك الفكر الذي يقْدم على تجاوزها و تعديلها و الإضافة إليها و توسيعها، فيغير مقومات و مركب شبكة الكلتشريات التي يسخّرها المجتمع في قيادة سلوكيات المعيش. فلا يغيّر، نمط المعيش المادي، بل كذلك نمط المعيش الحسي و المعرفي الذي يؤلف مقومات هويته، تصوره الذات لموقع ذاتها بين الجماعة و الأشياء[١].

إذاً، الفرق الجوهري بين الدورتين هو في الإنتاجية، التي يحققها الحيوان في مقابل تلك التي يحققها الإنسان، في أن الكائنات الحية، من غير الإنسان، تولد مع استراتيجيات التعامل حسب متطلبات البيئة. حينما تجاوز الإنسان المتصلة الطبيعية، و بقدر ما تتجاوز مرحلة الإنسانيات، بدأ يتجاوز الاستراتيجيات الموروثة، و أصبح عليه أن يبتكر بدائل كلتشرية عنها.

إن شكل جميع الكائنات الحيّة، النبات و الحيوان، هي حصيلة لتطوّر التفاعل بين المتطلبات البيئية التي تفرضها على تنوّع تكاثر الجينات في ظرف معيشها. فيحصل تغيّر شكل التكوين البيولوجي عن طريق آلية الاصطفاء الطبيعي (Natural Selection). و تستمرّ حركة التغيير إلى حين يكتسب الكيان الشكل المناسب لإدامة الوجود بالنسبة إلى ظرف البيئة الجديدة. و كلما تتغيّر البيئة، بسبب عوامل تغيّر في الظواهر الجامدة أم الحياتية المنافسة، يتعرّض الكيان إلى الزوال، إلا إذا تغيّرت آلية تكاثر الجينات بحيث تظهر جينات جديدة بالقدر المناسب، حيث تتمكن من التعايش مع متغيّرات البيئة.

---

(١) Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2011), p. 102.

و بهذه الحركة، يكون تغيّر شكل الكيان الحي. فيستقر هذا الشكل حتى يحصل تغيّر جديد آخر في البيئة، فتتحرّك آلية الاصطفاء الطبيعي مرّة أخرى، فيتمكن الكيان الحي من إدامة الوجود و التكاثر بعد أن يتغير التكوين البيولوجي لذلك الكيان.

تكتسب جميع الكائنات الحيّة، صفة الأبتمال، لأنّ حركة آلية الاصطفاء الطبيعي هي تنوّع تكاثر الجينات إلى حين أن تتراكم تلك المتغيرات و تحقق التوافق المناسب مع متطلبات معيش البيئة الجديدة، فيتوقف التغيّر. و هنا مصدر ارتقاء الشكل إلى صفة الأبتمال، حركة لا بد منها، تتحرك في توافق مع متطلبات البيئة لتؤمن البقاء، و ما إن تصل إلى هذه الصفة، تتوقف حركة التغير و النمو.

لقد ورد مفهوم حركة «جدلية طبيعية»، على أنه مفهوم لجدلية تعامل رافقت الإنسان ضمن الدورة الإنتاجية منذ أن ظهر، كضرورة لإدامة الوجود. بينما الواقع، لا يمكن للإنسان الذي تجاوز المتصلة الطبيعية، منذ أن ظهر إلى الوجود كإنسان عاقل، أن يحقق تعاملاً طبيعياً في مختلف متطلبات مركب إرضاء الحاجة. فحركة تعامل الإنسان، كل حركة، لا يمكن أن تكون طبيعية، لأن كل حركة يقْدم عليها أو رؤية يبتكرها تكون حصيلة التفاعل الغريزي مع الفكر، فيأخذ صيغة كلتشر، و يتجاوز كونه فعلاً لغريزة، أو طبيعية بالمعنى الصارم (Rigorous Sense).

إنها صيغة حركة الجدلية اعتمدها إنتاج الإنسان في كل مكان و زمان. لم يكن هذا التعامل الجدلي خياراً، و إنما تفترضه ضرورة التعامل مع خصائص المادة، و هو وعي منطق التعامل مع هذه الخصائص. ذلك لأن التعامل، بقدر ما يكون غير متوافق مع خصائص المادة، سيفسد، و سيعني هدر الطاقة. و لذا يقدم الوعي بمنطق هذه العلاقة، و هي علاقة متطلبات تغير حالة المادة مع كمّ الطاقة المستنفدة. و يعطل ما تتضمن من تعامل هدر الطاقة. و هنا مصدر سبب تضمُّن الإنتاج التقليدي آلية التصحيح الذاتي، كذلك ضرورة تفعيل قدرات المنطق في إدارة الدورة الإنتاجية، سواء أكان الفكر واعياً بها أم لا. و تسقط قدرات المنطق ضمن هذه الحركة تلك الفاسدة منها، إن عجز الكيان عن ذلك، عندئذ يستمر الفاسد منها.

٢ ـ حركة الدورة الإنتاجية

تنتقل المعلومات المعرفية و الحسية بين مراحل الدورة من خلال أربع حالات متتالية للدورة الإنتاجية. و هي: الرؤيوية، التصنيع، التلقي و التغذية الاسترجاعية. أي أن

الدورة الإنتاجية تحصل دائماً ضمن أربع مراحل، سواءٌ أكانت بسيطة أم مركبة، و ينطبق ذلك على صناعة كوخ بدائي أم حمامات روما.

يختلف تفعيل الحركة الجدلية في كل من المراحل الأربع اختلافاً في آلياتها و المعلومات المعرفية و الحسية، التي يسخّرها المؤدي، عن تلك في المرحلة السابقة و/ أو اللاحقة لها، بسبب اختلاف وظيفة كل من المراحل ضمن تفعيل الدورة الإنتاجية المعينة، بقدر اختلاف المعرفة المسخّرة في تفاعل كل منها، و صيغة جدلية التعامل ضمن كل منها.

إن القوى المحّركة للدورة الإنتاجية هي التفاعل بين الفكر و خصائص المادة، بهدف تهيئة أداة إرضاء مركب الحاجة، التي تؤدي إلى إدامة الوجود. لكن ضمن دينامية آلية هذه الحركة يتحقق هدفان أساسيان: هما ترويض البدن، بما في ذلك الفكر و إدامتهما، و في الوقت نفسه إدامة الجينات. و هذا الأخير هو هدف الحياة البيولوجية.

أما بالنسبة إلى العمارة فإن وصف تطورها و تدوين تاريخها بكونه تعاقب طرز، كما نشاهده في كثير من التنظير الأكاديمي، هو في واقعه ليس أكثر من وصف المظهر الخارجي للشكل الخارجي لبدنية العمارة. فلا يعالج هذا الوصف آليات حركة التفاعل الجدلي الذي يسبّب ظهور الشكل. لذا لا يؤلف غالباً تنظيراً يتجاوز الرؤى السطحية و الساذجة، لواقع تطوّر الطراز و وصف ماهيته.

٣ ـ تربية الفكر الذي يقود الدورة الإنتاجية

هنالك حالتان لصيغة تربية قدرات تفعيل الدورة الإنتاجية. تبتدئ هذه التربية منذ الطفولة، و لذا تؤلف القاعدة المعرفية و الحسية التي يبني عليها الفرد توسع قدراته و تطويرها في معالجة هموم العمارة.

ـ **الحالة الأولى**، يتعرض الفكر للتربية ابتداءً من الطفولة إلى الصبا. يتناسب التثقيف و التدريب على تعامل حسي و معرفي مع صفات الأبتمال، سواء القائمة في الظواهر الطبيعية أو في أشكال المصنعات. فتنبني قاعدة قدرات وعي الفرد، و يبني عليها المعرفة المكتسبة التي يفاعلها و ينضجها في معيشه في دور الصبا. و تتطور قدرات هذه المعرفة مع الزمن ضمن التعليم و التربية و الممارسة. فتصبح هذه القدرات مكتسبة، قائمة في وعي الفرد، يسخّرها كلما تفاعل مع أشكال الظواهر الطبيعية و المصنّعات.

فيسخّر قدراته الحسية و المعرفية، و يسعى إلى تحقيق صفة الأبتمال في أشكال المصنّعات التي يصنعها. كما يسخّر هذه الإمكانات نفسها، حين يتعامل مع مصنَّعات قائمة، و يكتشف فيها صفة الأبتمال، فيستمتع بها، أو ينبذها بقدر ما تكون أشكالاً قبيحة بالنسبة إليه، تفتقد صفة الأبتمال.

ـ الحالة الثانية، لا يتعرض الفرد لتربية تثقيف مناسب للقدرات المعرفية و الحسية في دور الطفولة. و لذا يشب هذا الفرد من غير أن يحمل القدرات الحسية و المعرفية التي يجعل منها قاعدة إدارة تفعيل معيشه اليومي، سواء في التعامل مع الظواهر الطبيعية أو أشكال المصنعات، أو التفاعل ضمن الدورة الإنتاجية كرؤيوي أو مصنِّع. لذا، بسبب هذا العوز في القدرات، غالباً ما يعجز عن إرضاء متطلبات مركب الحاجة، بصيغة متوازنة. بل يركز طاقاته من أجل إرضاء إحدى الحاجات دون غيرها. أو، يمنح أهمية مبالغة لإحداها، و متواضعة للأخرى. فيعجز بذلك عن تحقيق صفة الأبتمال. و في هذه الحالة يحقق مصنّعات خرقاء، كما يكون تعامله مع الأشياء، سواء الطبيعية أم المصنّعة تعاملاً أخرق، يفتقد حس الاستمتاع، و يكتفي باكتساب سعادة إرضاء الحاجة التي فضّلها على غيرها، و التي تنحصر ضمن الحاجة القاعدية، بسبب فقدانها قدرة الاستمتاع بصيغة الأبتمال.

سيعجز الفرد الذي لا يكتسب قاعدة لقدرات التفكر في دور الطفولة، بسبب التربية المغلقة و المتخلفة نسبياً لزمانها، عن التقبل و التكيف مع الجديد المبتكر، كما سيعجز بالضرورة عن قدرة ابتكار الجديد، لمجابهة المستجدات. فيصبح غالباً متلقياً أصمَّ؛ و هنا مصدر أهمية التربية المناسبة في دور الطفولة.

يتألف تاريخ التعمير الذي حققته حضارة الإنسان في الانتقال من طراز إلى آخر، و ذلك كلما يحصل تغير في علاقة التفاعل الجدلي بين المقررين في الدورة الإنتاجية: مركب الحاجة من جهة، و في المقابل التكنولوجية الاجتماعية، و هو ما يعني أنه كلما يحقق الفرد أو الجماعة ظرف بيئة جديدة، اجتماعية أم طبيعية، بالنسبة إلى ظروف معيشها المعتاد، أو عندما يُحْدث أحدهم ابتكاراً في التصنيع أو في العلاقات الاجتماعية، أو تغيراً في التصنيع و الموقف من المادة المتوافرة، و اكتشاف مادة جديدة، عند ذاك سيحصل ظرف جديد إلى تفعيل دورة إنتاجية جديدة. و تبعاً لذلك، سيقدم الفكر المبتكر، و يحدث تغييراً في الدورة الإنتاجية، فيظهر للوجود شكل جديد لمصنَّع جديد. و باستمرار التعامل مع هذا الشكل الجديد، يأخذ تكرار صيغة هذا الشكل مقام الطراز.

إن كل هذه الحالات من ابتكار أشكال جديدة، تنبني على قاعدتين: **أولاً**، مخيِّلة الفكر المبتكر الذي يواجه الحالة الجديدة، فيبتكر الشكل الجديد. و **ثانياً**، خصائص المادة المتعامل معها. و بحكم كونها خصائص، فهي غير متغيرة في كل مكان و زمان. و لكن المتغير هو المعرفة و القدرات الابتكارية، و كيفية التعامل مع المادة. تحدد الخصائص كيفية التعامل معها. فمثلاً، تحدد مادة الخشب تعاملاً معيناً معها، بينما تحدد خصائص الطين و الحديد و غيرها من المعادن، تعاملاً من نوع آخر. فعلى قدرات الفكر عند ذاك، أن تبتكر تعاملاً مناسباً مع هذه الخصائص ليأخذ المصنَّع شكلاً جديداً متوافقاً أكثر مع خصائص المادة، و مع متطلبات الحاجة و البيئة المتغيرة، و يتعامل تبعاً لذلك مع الحاجة المتغيرة.

فهناك تحديدات متأصلة في أبعاد المواد الإنشائية و متانتها التي يمكن استعمالها في التعمير، و كيفية التعامل معها. فمثلاً، يختلف التعامل مع الخشب جذرياً عن التعامل مع الطين أو الألمنيوم أو الزجاج. و ما ينظّم التعامل مع خصائص المادة في الزمن المعيَّن و المجتمع المعيَّن، هو ابتكار المعرفة المناسبة للتعامل مع خصائص المادة، التي تسخّرها الدورة الإنتاجية في مرحلة تاريخية معينة. لذا فإن التعامل يختلف مع مادة الزجاج في القرون الوسطى عنه في القرن العشرين. و تحدد خصائص المادة صيغة التكنولوجيا المسخّرة في التعامل مع المادة المعينة. فمثلاً، كانت أبعاد الجسور الخشبية في القرون الوسطى محددة بنوعية الخشب، و الخشب محدداً بطبيعة خصائص مادة الخشب بعامة(٢).

كما كانت أبعاد الزجاج محددة بتكنولوجية تصنيع الزجاج، و بصيغها البدائية، و هو نفخ الهواء من قبل الحِرفي في وسط كتلة صغيرة من الزجاج الليِّن، عن طريق أنبوب يمتد إلى وسط هذه الكتلة. و عن طريق كم نفخ الهواء و صيغته، يتكيف انتفاخ الزجاج، و يأخذ الشكل الذي يرمي إليه المصنِّع. ثم يقطع الشكل الأسطواني للمنتفخ، إلى قطع صغيرة ليؤلف زجاج الشبابيك، كما نجدها في كاتدرائيات القرون الوسطى. تغيرت صناعة الزجاج في القرنين الثامن عشر و التاسع عشر، حيث ابتكرت تكنولوجية الصب، و ابتكر أخيراً زجاج الألواح المحدلة (Rolled Sheets). فحقق التصنيع بهذه التكنولوجيا المتقدمة، في منتصف القرن التاسع عشر، صفائح واسعة، فتوسعت أبعاد زجاج النوافذ. و قد تمثل هذا في أميز حالاته في مبنى القصر البلوري (The Crystal Palace).

---

(٢) Heath Licklider, *Architectural Scale* (New York: George Braziller, 1965).

٤ ـ العمارة التقليدية و دور المتلقي

كانت أهم صفات إنتاج العمارة التقليدية الحرفية، ما قبل عصر النهضة، و ما قبل المكننة خاصة، تتحقق بمعرفة حدسية و تجريبية يسهم فيها الحرفي، بصفته رؤيوياً و مصنِّعاً. و في تلك المرحلة، كان للمتلقي دور فعّال في تهيئة التغذية الاسترجاعية، إن كان حاكماً أو مزارعاً أو عاملاً، و لذا كان له دور فكري فعّال في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية.

٥ ـ دورا الفرد التقليدي و المعاصر في الدورة الإنتاجية


تيبي

يتمتع الفرد البدائي المؤدي في إدراك عميق لشكلية المصنّعات، بما في ذلك المنشآت البنائية و علاقته بطرائقية التصنيع، و إدراكه لتعامل التلقي أكثر من الفرد المعاصر المؤدي في مختلف مراحل الإنتاج. و يرجع سبب هذه القدرة إلى أن المؤدي البدائي يكون في تماس مباشر مع عمليات التصنيع و مساهماً فيها، الأمر الذي يجعله يتمتع بمعرفة واقعية مباشرة مع متطلبات مختلف مراحل الدورة الإنتاجية. و لذا يكون من هذا الموقع متلقياً جيداً، و بهذا الدور يصبح كذلك رؤيوياً جيداً. لا يساهم المؤدي في المجتمع البدائي في تصنيع المنشأ فحسب، بل يسهم أيضاً في صوغ رؤيوية المنشأ، فيصبح في تماس دائم مع التغير الحاصل في التكنولوجيا المسخّرة. فنجد مثلاً عند مجتمع الأسكيمو بناء كوخ الـ «إغلو» (Igloo)، و هو كوخ قببي من الثلج يشيده الفرد من قوالب الثلج. لذا فهو مبنى يتطلب الصيانة الدائمة إن لم تكن صيانة يومية. و نجد حالة مشابهة عند الهنود الحمر في أمريكا، حيث نادراً ما تدوم الـ «تيبي» (Tipi/teepee)، و هي خيمة من الجلد مخروطية الشكل، أكثر من مدة الموسم. إضافة إلى هذا فهي تتطلب الصيانة و النصب و تعديل النصب في تعامل مستمر يومي. إذاً هذه الممارسة، و التماس المباشر اليومي في عمليات التصنيع و التلقي و تداخلهما، تمنح الفرد فرصة تماس مباشر يومي

مع تكنولوجية التصنيع. و هو كذلك نسبة إلى المرأة العربية البدوية التي تقوم بصناعة غزل الخيمة و نصبها و لفها عند الرحيل(٣).

إن أهم صفات الإنتاج التقليدي، هو تحقق تماسك اجتماعي صالح، في انسيابية المعرفة التي تقود الدورة الإنتاجية و شفافيتها، و أهم مسبباتها، هي:

أن التطور ضمن حركة التفاعل الجدلي بطيء، لأن تطور المعرفة لدى كلا المقررين، مركب الحاجة و التكنولوجية الاجتماعية، اللذين يحركان الدورة الإنتاجية بطيء. فكان تطور المعرفة، التي تتداخل معها العلاقات الاجتماعية، بطيء الحركة أيضاً بقدر ما كان التركيب الاجتماعي تقليدياً و الجماعات منغلقة على نفسها، و محتبسة في شبكة من الكلتشريات العائلية و القبلية و المحيلة و الإثنية و الدينية، و غيرها من كلتشريات ممارسة المعيش اليومي، للمجتمع الأهلي. فتقود هذه الشبكات الكلتشرية معيش الحاضر، و يمتد فعلها مع زمن الجماعة.

إضافة إلى بطء تطور المعرفة، كانت المعرفة المبتكرة مقتضبة، متجزئة، كمعرفة و ممارسات و قيم، و تعامل مع البيئتين الطبيعية و الاجتماعية. و تبعاً لذلك كان يحصل التغيير المتحقق لشبكة الكلتشرية، كتغير تكوينات شكلية المصنَّعات متجزئة و بطيئة. هيّأ هذا الاستقرار و البطء في الأداء و التجزؤ لدى مختلف الطبقات و الفئات الاجتماعية، الوقت المناسب للتأمل و استيعاب المعلومات و الدلالات و متطلبات المتغيرات في شكلية المصنَّعات المستجدة، في مختلف مواقع الفرد في الدورة الإنتاجية. حصل هذا التوافق و استقرار المعلومات، بالرغم من التفاضل الاجتماعي، إلا إذا فسدت الدورة الإنتاجية.

فكان في قدرة الفرد أن يُوافق سلوكياته مع متطلبات التعامل في إرضاء مركب الحاجة، كما يوافق سلوكياته مع سلوكيات الفرد الآخر، و المجتمع بعامته. و تبعاً لذلك، يتحقق تقييم مناسب اجتماعي، لجدوى دلالات أشكال المصنَّعات. كما تتحقق شفافية الحوار، لأن وظائف المصنَّعات و أشكالها و المعرفة المسخّرة في تصنيعها، مستقرة في الزمن، ترافق الفرد على مدى الحياة. لذا يتصف الحوار، عن طريق دلالات معالم المصنّعات، بكفاءة و شفافية عالية، بين مختلف المؤدِّين لمختلف مراحل الدورة، بقدر ما هم ضمن المجتمع المعيَّن.

(٣) Tuan, Ibid., p. 104.

يهيئ بطء تطور المجتمع و الإنتاج التقليدي الفرصة الزمنية للمؤدي للتعرّف إلى مختلف متطلبات التكنولوجية، و الإلمام بخصائص المادة و ما تتطلبه من استنفاد مناسب للطاقة. و هنا مصدر قدرة تحقيق صفة الأبتمال في شكل المصنّعات.

تحظى بعض الجماعات بمعيش في ظرف بيئي طبيعي متنوع، للنباتات و الحيوانات يهيئ لها ظرف تنوع المعرفة، الذي بدوره يهيئ ظرف الابتكار، و يؤسس قاعدة تطور ذلك المجتمع و تبعاً لذلك حضارة الإنسان. خلافاً لهذا، المجتمع البدوي الصحراوي، حيث يفتقر إلى هذا التنوع في مجالي النبات والحيوان، فلا يمنح للفكر ظرف التعامل و تنشيط قدرات الابتكار، و إنضاج تقبل البدائل. إنها حالة تتمثل بصيغها المغالية بمعيش البدوي العربي.

في مقابل عجز التكيف مع التقدم التكنولوجي و تأثيره في إدارة تنظيم المجتمع، أقامت فئات أخرى و أقرنت صيغ معيشها بطقوس تعبر عن ممارسات متميزة لحرفة تقليدية، و منحتها مقاماً اجتماعياً متميزاً، إضافة إلى تقييم الدقة و المهارة التي يحملها شكل المصنَّع.

و نجد في طقوس تناول الشاي في اليابان مثلاً جيداً يعبر عن دقة التصنيع و مهارته، في توافق متفاعل و متداخل مع حركة أداء التلقي، يقوم المتلقي في مراسم هذا التلقي، بفحص شكلية قدح الشاي، دقة إنتاجه، جمالية شكله، ونوعية الشاي، ومهارة تحضيره. و يقوم المتلقي في كل من هذه المراحل بهذا الطقس، و يعبّر عن تمتعه و حسه و تماسه مع مراحل ممارسة هذا الطقس، و تماسه مع جمالية شكل القدح و مادته.

و نشاهد ممارسة مشابهة في لبنان، في تذوُّق المازة، حيث يفحص كل من الوجبات التي تقدم. و للفرد موقف ذوقي لكل منها. و كذلك بالنسبة إلى الإنكليزي كموقف ممارس و مستمتع بمختلف أنواع السبورت (sport)، و ما تتطلبه من طقوس و ملابس تميز كلاً منها.

و سنفهم هذا الموقف مع دقة تكنولوجية الإنتاج، و الاعتزاز بها، إذا ما قارنّا موقف المجتمع الذي ينبني تنظيمه الكلنشري ليس على التكنولوجيا و الدقة، و إنما على سلب جهد الآخر. فهو مجتمع لا ينتج، متمثل بالجماعات البدوية العربية و التركية و المغولية، التي كانت تغزو المجتمع الحضري، و تتلف و تدمر منجزاته الإنتاجية.



طقس شاي



مازة لبنانية

كما يتمثل هذا العجز بسلوكيات الجماعات و القادة في المجتمع الحضري أيضاً، التي لا تمارس حرفة ما، و لا تكون في تماس معها، لذا لا تدرك المتطلبات التكنولوجية و الجهد و المعرفية التي تحملها المصنّعات، أو ما يحمِّلها المصنِّع من فكر و جهد معرفي، من حيث كفاءة كيفية التعامل مع خصائص المادة و تقييم الجهد. و يتمثل هذا العجز الفكري بخاصة برجال اللاهوت و الساسة و الإداريين الذين لا يمارسون تكنولوجيا معينة، سواء بصيغها الممتهنة أو كهواية. يستثنى من هذا العجز الفكري، الرهبان المسيحيون و البوذيون، لأنهم يشتغلون في الحقول، و في الإنتاج، و في بعض العلوم. و لذا يتمتعون بتماس مباشر مع خصائص المادة و متطلباتها. كما تستثنى المعابد في المجتمعات القديمة للحضارات السومرية و البابلية و المصرية من هذا العزل عن الإنتاج و تطور المعرفة العلمية، بما في ذلك في الزراعة و التصنيع و الفلك و الرياضيات و غيرها من العلوم. لقد تضمنت هذه المعابد تنظيماً تعليمياً و إنتاجياً و تدوينياً. و هي في تباين صارخ مع ما هو عليه في مؤسسات المعابد الإسلامية.

و تتصف كلتشرية بعزل الذات عن تطور المعرفة إلى درجة شديدة من قبل رجال الفقه و غيرهم ضمن تكوين المنظمات الدينية الإسلامية. و ذلك لأنهم لا يمارسون تماساً تطبيقياً في مجال الإنتاج، و لا هم في تماس مع تطور المعرفة العلمية بمختلف مواضيعها. كما لم يسعوا إلى فهمها و مراحل تطورها. ذلك لأن مصدر قوت معيشهم ليس العمل، و إنما عطاء و ريع من الوعظ، و ليس من العمل. و لأن الأيديولوجيا الإسلامية تفترض أن مصدر المعرفة هو النص القرآني، أو تكتمل ضمنه، تتعطّل رغبة السعي وراء المعرفة المتحققة في الدورة الإنتاجية، و البحث في خصائص المادة، و صيغ ظواهرها الطبيعية. إن رجال مؤسسة الدين الإسلامي كافةً، لا يمارسون عملاً ذا تماس مع مادة، بل، يعتبرون أن مصدر المعرفة ليس فكر الإنسان، و إنما عطاء من الله، لذا نجدهم في معزل كلي عن أبسط التطورات المعرفية العلمية و الحسية.

و قد تفاقمت عمومية ظاهرة عزل القادة عن الإنتاج و المعرفة، وبخاصة عندما أخذت المجتمعات تنتقل من الإنتاج التقليدي، إلى الإنتاج الممكنن، حيث كان الانتاج التقليدي ينبني على تماس مباشر لأفراد المجتمع عامة مع تطوراته المعرفية و انسيابية المعلومات بين مراحل الدورة الإنتاجية، فيتعرف الكثير من القادة و الإدارة إلى متطلبات التكنولوجيا، و لو بصيغة مشاهد.

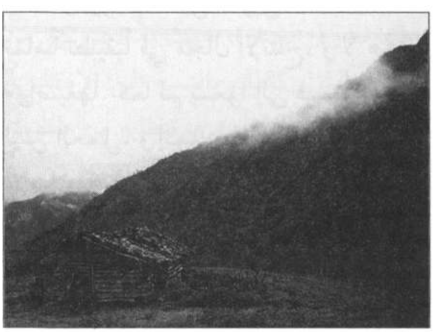
٦ ـ التكنولوجيا و شكل المصنّع

إن أي تغيير في مركب الحاجة، أو تغيير في التكنولوجيا و الطاقة المسخّرة، في تفعيل الدورة الإنتاجية، سيؤدي بالضرورة إلى تغير في شكل المصنَّع. فالشكل، إذاً، ما هو إلا حصيلة تلقائية لدينامية التفاعل الجدلي بين المقومين: إرضاء مركب الحاجة، في مقابل التكنولوجيا المسخرة. تؤلف حركة هذه الجدلية الآلية التي يخضع لها تفعيل الدورة الإنتاجية، في أي مكان و زمان.

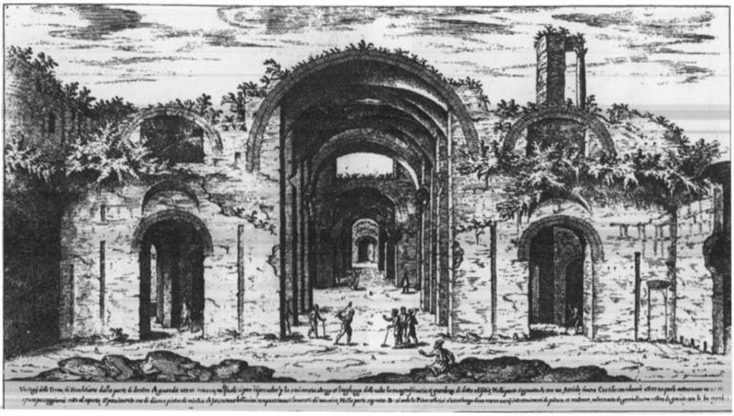
هذا يجعل استنساخ شكل كان حصيلة تكنولوجية معينة عن طريق تسخير تكنولوجيا متباينة، كاستنساخ شكل من تكنولوجيا حرفية بتسخير تكنولوجيا ممكننة، مما يؤدي بالضرورة إلى إفساد حركة الدورة الإنتاجية، و بالتالي الشكل. يتمثل هذا العوز في الإنتاج عند نقلِ شكل العمارة الإسلامية الحرفية بتسخير تكنولوجيا معاصرة ممكننة. سبَّب هذا الخلل في الرؤى ظهور أشكال الجوامع التي شيدت منذ القرن العشرين بأشكال خرقاء و مبتذلة.

٧ ـ قيمة صفة الأبتمال، الأبنية الكبيرة و الصغيرة

إن ما يحدد قيمة أبتمال شكل المصنَّع، و ما يحمل المصنَّع من نوعية لصفة الأبتمال، هو كفاءة حركة تفعيل آلية جدلية الدورة الإنتاجية. و هذا صحيح أكان المصنع كوخاً في قرية نائية، أو المتمثلة بضخامة حمامات ديوكليشين (Therme Diocletian) في بداية القرن الرابع.



كوخ



حمامات ديوكليشين

تتحقق صفة الأبتمال بقدر ما يتحقق توازن في تفعيل جدلية التعامل بين إرضاء مركب الحاجة و استنفاد الطاقة عند تفعيل التكنولوجية الاجتماعية. يعبّر عن هذه الجدلية، في توازنها من حيث صفة و صيغة تركيب العناصر، و ما يحمل الشكل من صفة الأبتمال و الهارموني، التي تترجم بدورها من قبل الحسيات الاستطيقية التي يحملها الفكر بما يصطلح عليه بصفة الجمال. فمثلاً نجد في العمارة الغوطية إرضاء المتطلبات الإنشائية بصيغ دينامية مبتكرة و جريئة، و في الوقت نفسه، تنتظم أشكال العناصر بصيغ هارمونية.

و بينما تبرز العمارة الغوطية إنشائية الطاق و مهارة انسياب قوى الجاذبية من خلال العناصر الأفقية و الشاقولية، فيظهر جمالها إلى القدرات الحسية الاستطيقية بصيغة مباشرة، فإننا نجد في مقابل هذه العلاقة المباشرة، عمارة عصر النهضة التي تؤكد كلاسيكية الناحية الشكلية، و إخفاء أو تجاوز دينامية الناحية الإنشائية. فيبرز الطراز الدوري (Doric) و يؤكد أهمية أفقية الأسكفة (Lintel). بينما جاء طراز العقد الغوطي لكي يبيّن شكل الوظيفة الإنشائية، و يبرز اتجاه حركة انسيابية قوى ثقل عقد الزافرة (Flying Buttresses). لذا لا يمكن وصف العمارة الإغريقية و عصر النهضة، بأنها صادقة إنشائياً في تكوينها الشكلي. فالتفاصيل في الطراز الإغريقي تعبّر عن إنشائية خشبية سابقة، فلا تخلو من تركيب إنشائي كاذب، لا يعبّر عن واقع متطلبات إنشائية الحجر المسخَّر بصيغ كلاسيكية ناضجة.



كاتدرائية القديس بول



ويستمنستر آبي (Westminster Abbey)

فإذا قلنا بأن جمالية العمارة تنحصر في شكل التركيب الإنشائي، و يتعين أن يعبّر عنه بوضوح، سنجد هذه الصفة لا تتطابق مع واقع الطراز الإغريقي، و عمارة عصر النهضة. و هو ما يعني، أنه لا يمكن اختزال صفة التكوين الشكلي الجيد لأنه يتطابق كلياً مع المتطلبات الإنشائية. مع ذلك، تؤلف الإنشائية الجيدة مقوماً أساسياً في تحقيق صفة الأبتمال. لذا، يتعين أن نميِّز بين صفة الأبتمال و الصدقية الإنشائية، حيث نجد أحياناً أن هذه الصدقية لم تتحقق في العمارة في كل المنشآت الغوطية. و هنا يتبين لنا أهمية الصفة السيكولوجية الأخرى كصفة الهارموني و توافقها مع صفة الأبتمال.

٨ ـ الابتكار و البراكسيس

يتضمن ابتكار شكل جديد حركات متعددة في سيرورة التعامل مع المادة الخام: **أولاً**، تتحرك مخيِّلة الفكر المُبتكِر الذي يواجه الحالة الجديدة، فيبتكر شكلاً لمصنَّع جديد بهدف إرضاء مركب حاجة جديدة. **ثانياً**، يفاعل الفكر المادة الخام و يحولها إلى الشكل المصنَّع. و أخيراً، يسخّر المصنَّع في إرضاء مركب الحاجة لوظيفة معينة.

يحصل ضمن هذه الحركات، تفاعل الفكر المبتكر مع خصائص المادة، و بتفاعله يحرك، في الوقت نفسه، آلية البراكسيس، التي مع امتداد الزمن، ينضج الفكر فتتغير

فيزيولوجية البدن. و بمرور الزمن، و تكرار تفعيل الفكر لذاته، ينضج البدن و يتكيف مع ظهور الإنسان العاقل. أي أنه بتفعيل آلية البراكسيس، يتغير البدن و الفكر؛ أو، أن ما يطور الفكر و البدن، هو تفعيل الفكر لحركة البدن في تنوع تفاعلها مع البيئة.

و كلما يشذ التعامل عن تحقيق توافق مناسب مع خصائص المادة، لا يتحقق فعل يتناقض مع خصائصها. إن قدرة تحقيق فعل متناقض مع خصائص المادة، يؤلف حالة استحالة. و إنما الذي يحصل هو إسراف في استنفاد جهد، تفعيل غير مبرر لطاقة إضافية، ليتمكن من جعل التعامل مع شكل المصنّع متوافقاً بقدر مناسب مع متطلبات مركب الحاجة ـ لا حالة مبتملة. ذلك ليعوض عجز تفعيل مبتمل و قدرة ابتكار شكل أكثر توافقاً مع متطلبات الحاجة و خصائص المادة المتفاعل معها. يتسبب هدر الطاقة بسبب عجز المعرفة عن تعامل مبتمل مع المصنّع، أو عجز ابتكار الشكل المناسب بهدف إرضاء مركب الحاجة بصيغة مبتملة.

كما يعني ابتكار شكل جديد لمادة ما و التعامل معها، أنه ليس حالة اعتباطية، لأن الانزلاق في حركات لا فائدة منها، فائضة، في التصنيع و التعامل مع شكل المصنّع، يؤدي بالضرورة إلى هدر الطاقة. و بقدر ما تسرف الطاقة، ستعجز الدورة الإنتاجية عن تحقيق صفة الأبتمال، كما هو ظاهر في طرز العمارة الهجينة و الخرقاء منها.

٩ ـ الفنطزة[٤] و السبريانية و الابتكار

إن أصل الفنطزة هو اللعب، و هي نكران الواقع، أو تجاهله، أو نقل الوجود إلى واقع مبتكر، ليس الحقيقي. يسخّر المصنِّع قدرات الفنطزة، أو يجعلها رؤية جديدة للوجود، حيث يمكن تسخيرها في إرضاء حاجة جديدة مستحدثة. أو يعبّر المصنِّع عن الواقع بنقل صورة الوجود بصورة مفنطزة. إن قدرة عالم الذات الداخلي للإنسان على ابتكار الفنطزة، هو تطور بيولوجي اكتسبه نتيجة تطور تتميز به الذات المبتكرة. إذ، يسبب اللا توافق بين العالمين: الداخلي و الخارجي، تحفيز الفكر للتخيل و الابتكار[٥].

و كان بسبب تطور هذه القدرات في حسِّيات الإنسان، أن ظهرت قدرات تفعيل الحسيات الاستطيقية، و تطورها و التي تميز الحرفي المتميز و الفنان. لذا، يتعين أن

---

(٤) الفنطزة معربة من (Fantasy).

(٥) Anthony Storr, *Solitude: A Return to the Self* (New York: Free Press, 2005), p. 65.

نفترض بأن المخيِّلة الداخلية هي جزء من التطور البيولوجي لدى الإنسان. و قد استند إليها نجاح هذا الجنس و قادة مراحل تطوره. و لا نفترض جدوى استبدال الفنطزة برؤى عقلانية، بل يتعين أن نبني جسوراً تربط الفنطزة الداخلية مع واقعية الخارج. و نتجاوز قدرات المنطق لنتمكن من ابتكار هذه الجسور. و لا يتطابق هذان العالمان في وعي الإنسان، بينما هي متطابقة في وعي الحيوان و سلوكياته. حيث تنتظم سلوكيات الحيوان مع متطلبات التعامل مع البيئة المتعامل معها. و إلا فقد الحيوان القدرة على تأمين البقاء. و من غير هذه المفارقة بين هذين العالمين لدى وعي الإنسان: الواقعي و المفنطز، سيفقد قدرة التخيل، التي يتمتع بها. و تهيئ هذه المفارقة ما يميز قدرة الفكر في تفعيل القدرات الاستطيقية[٦]. هذا لا يعني أن الحيوان بعامته يفتقر إلى تفعيل القدرات الحسية كلياً.

يشير «أنطوني ستور» (Storr) إلى مثل هذه الحالة: لقد استندت نظرية أينشتاين للنسبية، إلى قدرته على أن يتخيل كيف يمكن أن ينظر إلى الكون من قبل مشاهد يكون في سرعة مقاربة الضوء. إنها فرضية لحالة مستحيلة، و لكن عند التقاء هذه الفنطزة مع العالم الخارجي، مكنته من تصور أكثر شموليّةً للواقع[٧]، الذي أدى إلى ابتكار النظرية النسبية. إن قدرة الفنطزة الإيجابية على تخيل للواقع، هي ذاتها القدرات التي حينما تكون سلبية تجعل من معيش كيان الإنسان حالة اتكالية. كما نشاهدها في مفهوم الخلاص (Salvation)، سواء منها الدينية أو الدنيوية.

يقول «فرانسيسكو غويا» (Goya)، إن الفكر المنطقي يهمل الفنطزة، لأنها تؤدي إلى ظهور كيانات غريبة (فاسدة)، و لكن باتحادها مع المنطق تصبح الفنطزة أمّ الفنون، و ابتكار المدهشات.

تؤسس رؤى الفنطزة جسوراً تربط الرؤى الباطنية مع واقع خارجها. إذ من غير هذه المفارقة بين هذين العالمين سيفقد الإنسان صفة القدرة على التخيل التي أخذ يتمتع و يتميز بها[٨]، و يصبح فكراً كسولاً، أو بليداً. و هذا الفكر الكسلان، إما ولد بيولوجياً كسلان، أو تربى من الطفولة تربية تجعله يعجز فيها عن منح الحق لنفسه في التفكير. ففي كلتا الحالتين، يسعى هذا الفكر و يتوسل وجود فكر خارجه يقوده، أو

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٦.

يهيئ الظرف المناسب لظهور من يقوده من غير أن يكون له دور في قدرة التفكير، قادة يتمثّلون بالرجل المستبد أو رجال الدين.

فالإنسان الذي يفتقد قدرة تحقيق الفنطزة لا يحلم بصور و صيغ لنوع معيش آخر، أحسن و أفضل و أروح و أجمل. و ستفتقد المخيِّلة أحلامها، بما في ذلك عجزها عن ابتكار مختلف صيغ السحر و الأديان و الأنالوغات (Analogue)، كما تظهر في الشعر و الموسيقى و العمارة، و جميع المصنّعات التي حققها كأداة لتصور عالمه الباطني المتخيَّل و تمديه[٩] إلى واقع الوجود[١٠].

علينا ألّا نعتبر أن سبب لجوء الفكر إلى إدراك باطني يرجع إلى رغبة الفرد في الهروب من الواقع، و ما يتضمن من القلق و الملل. فالفكر المبتكر يسعى إلى الهروب من محددات المرجعية المشتركة، ليتمكن من رؤية جديدة، و صور جديدة. إذ يشعر أن هناك عطلاً أو خللاً في المرجعية المشتركة، فيتجاوز حالة الالتزام. و من هنا يرجع إلى الإدراك الباطني، و إلى رؤى غير متبلورة يجدها، يعيها، في أعماق مخاض الدماغ، حيث يسوده القلق و الحيرة و الغموض[١١]. إنها رجوع الفكر إلى الخزين المعرفي اللا متبلور في الوعي المباشر، عند ذاك يحقق النقلة إلى الشكل المبتكر، و تظهر الرؤى المبتكرة. يحصل هذا الإدراك الباطني لدى الأفراد المبتكرين بصيغة تعامل ضمن مخاضة فكرية، غير مؤدية إلى نتيجة، و ليس هناك صور واضحة. إنها ليست أكثر من مجموعة من المؤشرات. و عندما يقف المبتكر و يتأمل و يتفكر، يحول التعامل مع ذلك اللا محدد إلى صورة مبتكرة واضحة. بهذا تتحقق نقلة من حالة الإدراك الباطني إلى الوعي الخارجي. لا يعني هذا أنه سيتحقق دائماً بصورٍ واضحة متكاملة في الحصيلة. إذ تبقى المعالم المبتكرة في هذه الوهلة على الحافة بين هذين النوعين من الإدراك، مضبضبة إلى أن يقدم الفكر مرة أخرى و يوضحها، أو يقدم فكر لاحق و يدفعها إلى حالة أكثر من الوضوح و النضج[١٢]. تفترض مختلف سيرورات هذا المخاض، تفاعل الوعي مع معرفة و صورة جديدة، عند ذاك يتبلور المخاض و تظهر الصورة في الإدراك بشكل واضح، و إلا يبقى الفكر يراوح في محله.

---

(٩) يصبح مادياً.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١١) Silvano Arieti, *Creativity: The Magic Synthesis*, 2nd ed. (London: Basic Books, 1976), p. 26.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

١٠ ـ القلق و الابتكار

إن ما يكمن وراء نجاح الإنسان كجنس، هو القلق و الجشع، و وعي عدم الاكتفاء، و لذا يضطر إلى تسخير مخيلته في أداة تحقيق الاكتفاء[١٣]. تؤلف حالة عدم الاكتفاء قوى دفع التطور، لأنها تقوم بتسخير المخيِّلة لإيجاد حلول جديدة للاكتفاء، فتدفع الفرد إلى مكاسب جديدة، و يقوم بتكييف البيئة الطبيعية لإرادته. يكتب فرويد، بأن الفرد السعيد و المسرور و المرتاح والمطمئن في معيشه، لا يقدم على الابتكار. إلا الفرد القلق و اللا مكتفي، يفكر و يبتكر. إن المحفّز على الفنطزة هو ليس إرضاء الرغبات، إنما القوى الدافعة إلى الفنطزة هي إدراك رغبات غير محققة. و كل ابتكار من المفنطزات الصغيرة، صورة تحقيق رغبة لرؤى في المخيِّلة حيث تقوم بتصحيح الواقع، أو تتوصل إلى واقع غير محقق. لذا يؤلف القلق، آلية حفز الابتكار، وعياً بعدم الاكتفاء، فتسعى الذات إلى سدّ هذا النقص. و يحقق الابتكار تصحيح وعي غير مكتفٍ[١٤]. يفترض الابتكار أن يكون الفرد المؤدي شجاعاً، يتجاوز التقليد القائم، و يضيف من عندياته رؤى جديدة إلى المرجعية المشتركة القائمة. حتى و إن لم تفهم من الوهلة الأولى، فهماً مناسباً من قبل الجماعة، أو يقيم و يفك دلالات الشكل المبتكر.

لا تمنح المجتمعات البدائية و التقليدية و الشمولية، الفرد المبتكر، الظرف المناسب لتحقيق رؤى أو سلوكيات خارج المرجعية المشتركة. و لا تهيئ له ظرف ممارسة حرية تفعيل التفكر، و إطلاق حرية المخيِّلة، ليتمكن من تحقيق ما هو خارج شبكة الكلتشريات المرجعية القائمة. و هو نهج المجتمع المحتبس ببراديما (Paradigm) تقليدية يرفض التجديد و الابتكار.

لقد وصف برونو بيتلهايم (Bruno Bettelheim) الحالة المعرفية للمجتمع المنغلق على نفسه، بقوله: يمتزج التعبير عن الذات مع هوية الجماعة، و تذوب هوية الفرد و تمتزج بهوية الجماعة؛ لأن الذات تشعر بأنها أضعف من أن تتجاوز ذاتية جماعية، فتعجز عن أن تقف وحدها في مواجهة الجماعة[١٥]. كان هذا وصفاً بالنسبة إلى الفكر الذي لم يتدرب في دور الطفولة على حرية التفكر، أو أنها حالة تربية الطفل في مجتمع منغلق، يعطل ظرف تفعيل قدرات الابتكار.

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٨١.

لقد تطور الإنسان مع قدرات التخيل و الابتكار، و اكتسبت القدرات إمكانات هائلة في رؤاها للوجود، لكن الإنسان يدفع ثمناً غالياً لها. إنها قدرات تحرمه القناعة و الاطمئنان، و تجعل وعي معيشه في قلق لا متناهٍ. لذا يجد الفكر نفسه في سيرورة من تخيل و ابتكار لا يكتفي و لا يعجز.

إن قدرة تنبؤ تصور شكل حصيلة التعامل مع المادة، سيفقد العمل كونه سيرورة ابتكارية. لأن سيرورة الابتكار هي ليست الوصول إلى حصيلة معروفة مسبقاً، أو سيرورة الوصول إلى محطة قائمة. و إنما سيرورة متعاقبة من خطوات غير معلومة مسبقاً و التي تقود في النتيجة إلى العمل المبتكر. و أن يتضمن العمل قدرة تنبؤ مسبق لمجموع الخطوات، عند ذاك تصبح الخطوات تفعيلاً للمهارة. لأن الابتكار يتحقق كحصيلة لتفعيل قدرة حركة النقلة من المعروف إلى المجهول[١٦]. لا يعني هذا أن العمل المبتكر لا يتضمن و لا ينبني على مهارة. بل العكس تماماً، فمن غير المهارة، و مهارة من نوع جديد سيفقد العمل صفة الابتكار[١٧].

إن ما يفتقده الفنان مقارنة بقدرة الحرفي، هو قدرة تنبؤ الحصيلة، و تبقى عنده الصورة مضبضبة حتى يصل إلى الشكل بصيغته النهائية. كما إن الفرد الذي يدّعي قدرة الابتكار و لا يتمتع بالمهارة الحرفية التكنولوجية المناسبة، يصبح عمله بالضرورة لا فناً و لا حرفة، و إنما لا أكثر من ممارسة عاطلة أو شعوذة. كما نجد ذلك في غالب ما يعرض في صالات المعارض الفنية بعد منتصف القرن العشرين، الغربية منها و العربية. مع ذلك في أفضل حالاتها، تمثل تجارب، لا حرفة أو فناً. فإذا كان لا بد من عرضها، فيتعين أن تعرض بكونها هكذا.

يُعرّف الفرد المبتكِر، بأنه هو ذلك الفكر الفاعل الذي يسخّر القدرات المعرفية و الحسية القائمة و المعتمدة من قبل شبكة الكلتشريات، فيتجاوزها و يبتكر شكلاً جديداً لمصنّع ما. يؤدي التعامل مع المصنّع الجديد، إعادة مقومات المعرفة و رؤى الظواهر. فينتقل الفكر من المعرفة القائمة و المعتادة، إلى صيغة أو تصور جديد، و بهذا يتجاوز المرجعية القائمة، و يضيف إليها الجديد من عندياته. يعتبر «جيكزيندميهاي» (Csikszentmihaly) أن هناك ثلاثة مقومات أساسية في تحقيق الابتكار:

---

(١٦) MacWrite, *Creativity in Art* (1990).

(١٧) المصدر نفسه.

١ ـ قدرات الفرد الابتكارية.

٢ ـ المعرفة و التربية الفعّالة ضمن شبكة الكلتشريات، كخلفية للفكر، تربية يسخّرها الفكر كقاعدة للانطلاق إلى آفاق جديدة.

٣ ـ الظروف الفكرية الخاصة و العامة في المرجعية المشتركة، نحو المشكلة كما هي في مخيِّلة الفرد المبتكر[١٨].

٤ ـ من الممكن تعريف الحرية بأنّها مفهوم يشير إلى توافق الرؤى و السلوكيات مع خصائص المادة، و مع التنظيم الاجتماعي الصالح.

تؤمن هذه الحرية لحرية الذات أن تتجاوز التأويلات الغيبية و القدرية و مختلف صيغ الأوهام الميتافيزيقية المتعلقة بخصائص المادة و إدارة المجتمع.

لهذا السبب يفترض أن تكون النظرية المفترضة قابلة بأن تطرح إلى الفحص، و إلا تصبح أوهاماً[١٩]. كثير من المدارس الطبية تبلغ تلاميذها، بأنه خلال خمسة أعوام، نصف ما تعلّموه سيصبح معرفة خاطئة، و المعلمون لا يعرفون أي نصف سيكون الخطأ[٢٠].

ذلك لأن المعرفة، مهما كان من جاء بها، فهي مرحلة في سيرورة تطور المعرفة.

إنها سيرورة في البحث و التطور لا تنتهي، كما هي سيرورة هدفها كمعرفة أن تقترب أكثر فأكثر في كل مرحلة ضمن سيرها لتصور أقرب إلى واقع الحالة التي تبحث فيها.

و بما أن معرفة خصائص المادة و ابتكار تنظيم صالح لإدارة المجتمع هي سيرورة تتصف بكونها ربما الأقرب إلى واقع الخصائص، و الأقرب إلى واقع المجتمع الأصلح؛ كما تتضمن هذه السيرورة، بحكم كونها سيرورة تبحث في المعرفة رداتٍ و عثرات و اعتراضات و أحياناً نهايات مغلقة، فيقْدم الفكر المبتكر الطليعي على تعديل و تصحيح و بالتالي ابتكار نقلة لرؤى جديدة باحثاً و مُسائلاً و مشككاً حتى يصل إلى رؤى تتفق أكثر مع واقع خصائص المادة و الصالح العام، و يعلم أنه في سيرورة من

(١٨) Howard E. Gardner, *Creating Minds: An Anatomy of Creativity Seen Through the Lives of Freud, Einstein, Picasso, Stravinsky, Eliot, Graham, and Ghandi* (New York: Basic Books, 2011), p. 83.

(١٩) *New Scientist* (23 April 2011).

(٢٠) *New Scientist* (22 September 2012).

بحث لا تنتهي؛ هذا ما يجعل العلم قوى معرفية لا منافس لها، و وظيفته التوصل إلى رؤى أكثر موضوعية مع الواقع[٢١].

حينما سأل الاقتصادي الكبير مانارد كينز (Keynes) لماذا غيّر موقفه من السياسة النقدية، كان جوابه: «حينما تتغير الوقائع، أغيّر فكري».

فإن العَجْز عن إدراك ضرورة التغير المتدرج في الوقت المناسب، يؤدي إلى إدامة التخلف و أحياناً إلى كوارث اجتماعية و إيكولوجية[٢٢].

١١ ـ منطق تفعيل الدورة الإنتاجية

لم يرث الإنسان العاقل من الإنسانيات المعرفة التي تؤهله إلى أن يعقلن التعامل مع البيئة، و لم يكن له تصور للوجود حينما وجد نفسه قد تجاوز المتصلة الطبيعية و مرحلة الإنسانيات. غير أنه ورث من الإنسانيات قدرات آلية المنطق، كما يرثها كل حيوان. من غير هذه الآلية، سيعجز الحيوان، مهما كان التعامل بدائياً، عن تعامل مناسب مع الظواهر و متطلبات البيئة، لأنه سيعجز، في التعامل مع متطلبات البيئة، عن تأمين توافق التعامل مع متطلبات المادة، و لذا سيفسد التعامل و يتعرض الكيان الحي إلى الزوال.

فأصبح الفكر الذي يقود سلوكيات الإنسان، حينما يجابه عالم الوجود يبتكر رؤية وجودية، بقدر ما يسخّر قدراته الابتكارية في تفاعل مع ما تتضمن من آليات القدرات الأنالوغية لتفسير الظواهر، و إخضاعها لرؤية أنسوية (Anthropomorphism). و بتسخير هذه الآلية، يمنح الفكر مختلف الأشياء و الظواهر صفات لرؤى عالم وجوده. كما تعيها الذات و يقرنها و يقارنها بالصورة كما هي في مخيلته.

ابتكرت عن طريق تسخير الآليتين: المنطق و الأنالوغ؛ مختلف صيغ المعرفة الموضوعية، إضافة إلى الأوهام كالسحر و مختلف صيغ القوى الغيبية، بما في ذلك الأرواح و الآلهة. و لذا كلما كان الإنسان يجد نفسه في أزمة معرفة عند التعامل مع متطلبات البيئة، يسخّر قدرات الأنالوغ و يبتكر كياناً مشابهاً لذاته، حيث يجسد فيه الشيء و الظاهرة في البيئة. فيتمكن عن طريق هاتين الآليتين من

---

(٢١) *New Scientist* (21 May 2011).
(٢٢) *New Scientist* (22 September 2012).

تهيئة رؤية واضحة للفكر، فيتقبلها و يسخّرها في التعامل مع الأشياء و الظواهر. و هكذا ظهرت الأرواح و الآلهة و السعالي و التنينات (Dragons) و الملائكة و غيرها من الكيانات الأنالوغية الأنسوية المتخيلة، و التي تشبه سلوكياتها سلوكيات الإنسان.

عند تعامل الكائنات الحيّة، النبات و الحيوان، بعضها مع بعض و مع الظواهر الطبيعية، لا بدّ من أن يتّصف تعاملها بالقدر المناسب من توافق بين استراتيجيات حركة التعامل و تأمين إدامة الوجود، حيث يعني المنطق هنا صيغ تلك السلوكيات التي تتوافق بالضرورة، و بالقدر المناسب مع متطلبات التعامل مع سلوكيات الكيان الحي الآخر. فيظهر هذا التعامل، بالنسبة إلينا حركات بكونها علاقات و صفات تتصف بالكفاءة المناسبة، و لذا كحركة يمكن لنا منحها الصفة العقلانية.

يسخّر هذا المنطق، أكان موقع الحيوان، في هذا التعامل مفترساً أم ضحية، و إلا سيعجز الكيان عن إدامة الوجود، و التكاثر، و إدامة الجينات.

إذاً، التعامل ضمن الدورة الإنتاجية، الذي تحققه مختلف الكيانات الحية، بما في ذلك الإنسان، لا بدّ من أن يتوافق منطق حركة التعامل بالقدر المناسب مع متطلبات خصائص المادة المتعامل معها و مع متطلبات البيئة، و إلا فسد.

تسخّر الجماعة في مجال مجتمع الإنسان بعامته، موقعها ضمن فعل المنافسة، أو تتعطل قدرة إدامة بقائها، بقدر ما تعجز عن تعامل منطقي مع تفعيل الدورة الإنتاجية. في هذه الحالة يؤلف المنطق أداة تنبيه الفكر عن عجزه. فيقْدم الفكر بدوره على ابتكار بدائل تعامل أكثر توافقاً مع الخصائص. و بقدر ما يعجز الفكر، يتخلف تعامله عن الآخر، و يفقد عنصر المنافسة، و يتخلف عن غيره. و ستتّصف تلك الجماعة بالتخلف، و غالباً ما تصبح تابعة للآخر في مجال الإنتاج، و تخسر مقامها بين الجماعات. لا يوجد بديل لهذه العلاقة، لأنّ تعامل الفرد/ الجماعة مع خصائص المادة ضمن الدورة الإنتاجية يحصل ضمن تطوّر حضارة الإنسان، مهما انعزلت تلك الجماعة عن غيرها. ذلك لأنّ علاقة الإنسان تتحدّد مع الظواهر و الكيانات الحيّة و الجماعات الأخرى، بقدرات كفاءة تفعيل الدورة الإنتاجية، و ما يبتكر من الجديد لمجابهة التحديات التصادفية، أو تظهر إلى الوجود بسبب فعله و حركته. إذ تنبني مختلف العلاقات في مجتمع الإنسان على صيغ تنافس هذه المبتكرات و صلاحياتها. يتفرّد الإنسان بصيغة هذه العلاقات، لأنّه

من دون غيره من الكيانات الحيّة تجاوز المتصلة الطبيعية، فأصبحت قدرات الابتكار عنده هي التي تحدّد علاقات الوعي بالوجود نسبة إلى مختلف العلاقات الاجتماعية و مع الظواهر الطبيعية. كما تحدد هذه العلاقات موقعه ضمن تطور حضارة الإنسان، الحالة الاستثنائية و الظرفية، حينما تكتسب جماعة ما موقعاً مناسباً أو منافساً و مرموقاً عن طريق السيف و الخدعة.

لقد ورث الإنسان العاقل قدرات المنطق التي يسخّرها ضمن قيادة الدورة الإنتاجية، و الوعي بصدقيتها و كفاءتها عن طريق آلية التجربة، و إسقاط الفاشل منها. و لذا حينما يجابه الفكر عالم الوجود خارج ضرورات الدورة الإنتاجية، كالتعرف إلى مسببات الظواهر، غير الملموسة و غير المعروفة مسبباتها كالعواصف و الجفاف و الموت و المرض و الفيضان، و غيرها التي يواجهها الفكر، فيقدم و يسخّر قدرات الأنالوغ، فيؤلف لها صورة في المخيِّلة. و بهذه الحركة يتمكن من تقبل صورة لهذه الظاهرة.

هذا يعني أن الفكر عندما يجابه ظاهرة شديدة التعقيد، و لا يمتلك المرجعية المعرفية المناسبة للتعامل معها، فيبتكر صورة لها مشابهة لصورة شيء قائم في واقع الوجود أو في الذاكرة، فيتمكن من التعامل معها عن طريق الصورة التي يقرنها مع الشيء.

بمعنى، كلما يجد الفرد نفسه في أزمة فكرية، حيث يعجز عن تسخير قدرات معرفية تحملها الذاكرة، يرجع إلى القدرات الأنالوغية، رؤى لإحدى صيغ التشابه.

فمثلاً مشاهدة أشياء كثيرة تتصف باللون الأحمر، و من خلال هذه المشاهدة يتم تجريد صفة الأحمر، لا لشيء مادي معين، و تخزن صورة اللون في الذاكرة. إذاً، صفة الاحمرار هي تجريد مفهوم للون عن المادة التي يتصف بها. و يكتسب الفكر هذه الصورة المجردة بعد تجارب متعددة مع مادية أشياء تتصف باللون الأحمر. و لذا نجد شبكات كلتشريات لبعض الجماعات لا تحمل مخيلتها أكثر من ثلاثة ألوان، أو تفتقد إلى بعض الألوان الرئيسية التي تتعامل بموجبها شعوب أخرى.

و هذا ما يفسر لنا آلية الأنسوية، و هي إضفاء القدرات و الهموم الإنسانية على الأشياء المادية و غير المادية كالآلهة و الأرواح، و تفعيل ممارسة السحر، و ابتكار مختلف صيغ الأديان. و قد وصفنا هذه الكيانات اللا مادية بكونها أشباحاً.

فالمنطق، ضمن الدورة الإنتاجية هو العلاقة بين السبب و المسبِّب الأكثر فعاليّة، حينما يحقق المسبِّب تفعيلاً أكفأ، و يعي الفكر بهذه الكفاءة. فيقود هذا الوعي، و يمكنه فحص فعالية التعامل الذي تحقق. عند ذاك تعي الذات أنها حققت منطق تعامل مناسب أو كفء، يكون قد تحقق هدف التعامل. في هذه الفعالية، ليس ضرورة أن يكون وعياً مباشراً، إذ لا فرق إن كان الوعي حدسياً أم معرفة مباشرة.

في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية، بقدر ما يتجاوز الفكر المتصلة الطبيعية، و حينما يجابه فكر الفرد خصائص المادة، عليه أن يسخّر ما يمتلك من قدرات المنطق في التعامل. و إلا يستنفد الطاقة هدراً، فيفسد التعامل. و بقدر ما يحقق تفضيل قدرات المنطق حيث يتوافق التعامل مع خصائص المادة، فيكون قد حقق الفكر تعاملاً موضوعياً مع الخصائص، و ليس هناك ضرورة أن يكون المنطق واعياً، لأنه يكون قد سخّر قدرات المنطق الحدسي (Intuitive Logic).

إن سيرورة تفعيل الدورة الإنتاجية تنبني على متطلبات منطق التعامل مع فيزيائية المادة، و ما ابتكر من تكنولوجية، للتعامل مع متطلبات المادة المتعامل معها. لذا، يكون تحكم ضرورة السيرورة المتدرجة و التعديلات المتضمنة فيها، قد سخّر الفكر قدرات المنطق في تفعيل هذه السيرورة. بمعنى، تكون مختلف مراحل الدورة الإنتاجية قد تعرّضت لتجربة سابقة، ضمن سيرورة تفعيل هذه التجربة. كما تكون قد أهملت الحركات الجزئية التي لا تتوافق بالقدر المناسب مع المنطق الذي تفرضه التكنولوجيا المسخّرة من قبل الفكر. فتخضع بالضرورة التكنولوجية ذاتها، كسيرورة و حركة، لمتطلبات خصائص المادة، المسخَّرة في تفعيل الدورة الإنتاجية.

يتجلى في التفعيل المعرفي نوعان من التفكير: **أولهما**، ما عبّر عنه فرويد بمقولة الـ «**سيرورات**» البدائية و **الأخرى** بمقولة الإضافية أو المكتسبة. في هذا الفصل سنعالج النوع الأول، و هو نوع من التفكر الذي أشير إليه بمصطلحات متعددة: كالبدائي، لا ناضج، عتيق، مهمل، ناقص، أسطوري، و غيرها من النعوت. ملخص تعريف الفكر في المقولة الأولى، كما ظهر في كتابات «إيليهارد فون دوماروس» (Elihard Von Domarus): إن سيرورات تكوين هوية الذات لدى الفكر متسمة بصفة الأشياء ذاتها، و تسخّر صفة المحمول (Predicate)، أي يعزو صفة للشيء استناداً إلى صفة شيء آخر. يصطلح على المحمولة التي تعيِّن هوية الفرد بمحمولة الهوية، و هو تحديد لا يتوافق

مع التعريف المنطقي للهوية، أو صفته كما في منطق أرسطو، لأن منطق صفة المحمولة يماثل دلالة الشيء أو صفته، فقط عن طريق التشابه. فيتحدد التماثل ضمن هذا المنحى بالأصناف. فمثلاً تماثل التفاحة في منطق أرسطو يتحدد بصنف التفاح. بينما في الفكر البدائي الأنالوغي، يأخذ صفة المحمولة. لذا يمكن تماثل التفاحة مع نهد الأم أو الحبيبة، لأن شكليهما متشابهان. و تصبح التفاحة و الثدي مساويين أو مرادفين. ففي الفكر البدائي تستند قدرات الفكر على الرؤى الأنالوغية، و بقدر ما تحمل دلالات محمولة مشتركة، يعجز الفكر عن قدرة التمايز بين الواقع و التشابه الأنالوغي. فتحدد دلالات المحمولة التماثل و التساوي، خارج قدرات المنطق و الواقع. المهم في كل هذا، بما أن دلالات محمولة (Predicate) الشيء يمكن أن تكون متعددة، يصبح من غير الممكن التنبؤ ماذا سيكون نوع التماثل[٢٣].

لذا يحيد التفكير عن التعامل الواقعي، و يفتح إمكانات متعددة في إحداث تنوع دلالات للتماثل، فتهيىء هذه القدرات الأنالوغية صفة للشيء المعين محمولات متعددة. فتتضاعف قدرات احتمال الابتكار اللا منطقي. و من هنا يقفز الفكر الأنالوغي من صفة إلى أخرى و يماثلها، لأنها تحمل صفات لمحمولات مشتركة.

ففي التخيل العادي، تقترن المتخيلات المختلفة عن طريق رابط مقترن ضمن الصنف المشترك. بينما في الفكر الأنالوغي و منه البدائي خاصة، تقترن صفات أشياء و ظواهر مختلفة و تعتبر متماثلة، فتصبح كما لو كانت متشابهة، أو حتى متطابقة[٢٤]. ك «غضب السماء» حينما ترعد، أو «تظهر الملائكة في ساحة المعركة» و تنحاز إلى طرف معين.

يسخّر الشعر مثلاً، قدرات الأنالوغ عند ابتكار المجاز (Metaphor) و الكناية (Metonymy). إنها حالة اقتران، حينما ينقل جزء من صفة معينة إلى صنف آخر، محمولة مشتركة، و تسخّر لتحقيق اقتران متماثل. بمعنى نقل صفة معينة إلى صنف آخر، و اعتبارهما متشابهين، أو كما لو كانا من الصنف نفسه. فيتحقق ترابط بين أصناف من قبل الفكر الأنالوغي مسخّراً آلية فكرية لا شعورية (Unconscious). بينما الفكر المنطقي يدرك تشابه الصفات، و بقدر تشابهها، يتم إعدادها بمصنّفات متعددة، أو مختلفة حسب واقعية الحالة.

---

(٢٣) Arieti, *Creativity: The Magic Synthesis*, p. 96.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

إن الحالة المُفسّرة عن طريق الفكر الأنالوغي، هي حالة تشبه ذلك عند الفكر البدائي الأسطوري لدى المجتمعات البدائية القديمة، و ما تبقى من هذه الأساطير في فكر مجتمعات اليوم(٢٥)، بصيغ ممارسات سحرية و دينية، تنبني على نقل المحمولة من صنف إلى صنف آخر، و غيرها من الرؤى الغيبية. و بما إن الإنسان يتحرك من موقع إلى آخر في معيشه اليومي، فتصبح صورة الشمس في المخيِّلة كياناً أشبه بإرادة الإنسان التي تحرّك نفسها، في مدارها اليومي. و هكذا ظهر السحر أولاً و من ثم الأديان الطبيعية. و حينما جاءت الأديان الثنيوية و سيطرت على مناطق بعض الأديان الطبيعية، و وحدت قواها بكيان شبحي واحد أو اثنين، أصبح هذا الكيان الذي يحرك الشمس، أشبه بنقل الصحن من طاولة إلى أخرى، من قبل قوى كيان شبحي خارجها، كما هي الحالة في ممارسات معيش الإنسان اليومي.

و من غير هذه القدرات الأنالوغية التي يتمتع بها فكر الإنسان، لما ظهرت الأساطير و الأديان و الآلهة، و لا تنوعت أشكال المصنعات كالعمارة و الملابس و العربات في مختلف مراحل تطور الحضارة. و لا تنوعت العلوم و تطورت.

هذا لا يعني أن المجتمعات المتقدمة تمكنت من تجاوز التفكير الأنالوغي البدائي كلياً. يقدم لنا «سلفانو أريتي» (Silvano Arieti) نموذجاً للتفكير الأنالوغي المعاصر. فيقول إن كثيراً من مطاعم العالم الغربي تقدم الشراب بلون اللحم، الأحمر مع الأحمر، و الأبيض مع الأبيض. هنا ترابط بين محمولتين، لا يرجع هذا التمايز إلى اختلاف كيميائي حيوي (Biochemical) حقيقي(٢٦). و إنما إلى كلنشرية أصبحت معتادة، فتمارس كما لو كانت تحمل منطقاً. يفترض سلفانو أريتي أن أجناس الإنسانيات القديمة، انقرضت لأنها اعتمدت التفكير الأنالوغي بدرجة كبيرة، و هو ما أدى إلى زوالها. ينطبق هذا على الكلنشريات التي تستند إلى رؤى أنالوغية لا عقلانية مقارنة بتلك المنافسة لها(٢٧).

كيف يمكن لهذا التماثل اللا منطقي، الأنالوغي، أن يتحقق في الفكر و يؤلف قاعدة للتطور المعرفي؟ أي كيف يهمل العقل المنطق، و يحقق صيغاً للتفكر التماثلي، و يستند إلى محمولة أشكال الأشياء. لقد كان بتسخير هذه القدرات المعرفية أن ظهر

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٣.

في الفكر قدرة صوغ المجاز/ الاستعارة (Metaphor)، كقول: «غذاء للفكر». و هو إلصاق اسم أو صفة لشيء لا يتصف به؛ كذلك ابتكار الكناية أو المجاز المرسل (Metonymy)، كوصف السلطة بالقصر أو الكرسي، أو الملك بالتاج، و هو استبدال اسم الصفة المميزة للشيء بما هو يقصد بها. يجد المؤدي المبتكر في سيرورات تحقيق المجاز، تشابهاً في اللا تشابه.

و يقول أرسطو، إن أعظم ما يمكن تحقيقه هو أن يكون الفرد في سليقته قادراً على ابتكار المجاز و يكون بارعاً في ابتكاره. إنها قدرات معرفية لا يمكن تعلمها من الآخرين، بل يتعين ابتكارها، لأنها دلالات معرفية تسخّر القدرات الأنالوغية، خارج منطق الواقع. يدل تحقيق المجاز الجيد على رؤى حدسية التشابه في اللا تشابه. فاكتشاف التشابه في اللا تشابه هو اكتشاف رؤية جديدة. و لذا تأخذ الصفة معاني جديدة، لأن كل تشابه يُكتَشف يؤلف مفهوماً لطبقة جديدة من الصفات.

و من بين أهم ما تشترك به أشكال المصنّعات، الحرف و الفنون مقارنة بموقف العلم من الأشكال. ففي كلتا الحالتين يتحقق إحداث طبقات و مقولات جديدة لصفات الأشياء. ففي الفن و الشعر يتوافق المنطق العادي و يتداخل مع الأنالوغ. و من غير هذا المنطق تسقط دلالة أهمية الصورة الشعرية. أو من غير الرؤى الأنالوغية المتضمنة المحمولات، سيفتقد الشعر الرؤى المتوسعة و المفاجئة و حلاوة التشابه اللا منطقي. و هذا تماماً ما يتحقق في الصفة الهارمونية عندما يتجاوز الفكر فوضوية التركيب المعقد. و من غير هذه القدرات لما ابتكرت طرز مختلف المصنعات كالعمارة و غيرها.

إذ تدعم كل من الدلالات صدقية كل منها للآخر. و لذا ترتكز، إلى حد كبير، دلالات معالم المصنّعات على المنطق المتداخل مع التصور الأنالوغي. أو من دون هذه القدرات لا يمكن ترجمة متطلبات أشكال صور خصائص مادة معينة لخصائص مادة أخرى، من غير اللجوء إلى اللا تشابه في تحقيق التشابه. و عند لجوء التصنيع، بما في ذلك مختلف صيغ الحرف و الفنون إلى مفهوم مجرد، أنالوغي، يكون قد دعم منطق المعرفة بمعرفة أنالوغية لا منطقية. و يكون، في الوقت نفسه، ربط صورة لمفهوم ما، أو تصور، بواقعية الشيء المتعامل معه[٢٨].

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

فعند قبول هذا المبدأ في التصور، كتصور فرد يتمتع بصفات «الأسد» من حيث الشجاعة، يكون الفكر قد تجاوز واقع التباين بين الصورتين، بدافع تسخير القدرات الأنالوغية في تنويع أشكال المصنّعات، أو يسخّر بهدف تقبل عقيدة غيبية سحرية أو دينية أو سياسية. و هي حركة فكرية أنالوغية تنكر واقعية الصفتين، صفة «الأسد»، في مقابل صفة الإنسان، مع ذلك يؤدي وظيفة أنالوغية وصفية.

و هكذا تتوسع المعرفة. فتؤلف قدرات هذه المعرفة، معرفة احتياطية يمكن تسخيرها في مناسبات حينما يعجز المنطق عن إيجاد الحلول لوصف الحالة المعينة، و في الوقت المناسب[٢٩]؛ فتؤلف أداة معبّرة و مؤثرة بالقدر المناسب. لا تنحصر القدرات الأنالوغية في اقتران محمولات أشياء مختلفة و متباينة، بل كذلك يسخّرها الفكر لتحقيق الهارموني في التركيب الشكلي المعقد. تتحقق صفة الهارموني حينما يجابه الفكر تكويناً شكلياً مركباً (Complex)، فتقدم القدرات الأنالوغية و تختزل المركب و تجعل منه صورة مبسطة و منتظمة، سهلة الإدراك، و التعامل. فتحقيق قدرة الذات على تجاوز ارتباك الفكر، تكون قد حققت راحة البال، و القدرة على الاستمرار في إدامة الوجود.

١٢ ـ تركيب المنطق

المنطق، هو نظرية الاستدلال (Inference) إلى حالة ظرف التعامل الصحيح و المناسب. كان «ألكسندر أفروديسيوس» (Alexander of Aphrodisuis) هو أول من سخّر مصطلح المنطق، في القرن الثاني ق. ع. ثم سُمي كتاب أرسطو، في بحث المنطق **الأورغانون** *(Organon)*، و هو العنوان العام لمجموع أعمال أرسطو في المنطق، و التي تؤلف مبادئ البحث العلمي.

يتضمن الاستدلال، النقلة من بيان (Statement) واحد أو أكثر، التي يصطلح عليها بالمقدمة المنطقية (Premises)، إلى بيان آخر يصطلح عليه بالخاتمة (Conclusion). و عندما تتحقق سيرورة لمثل هذه الخاتمة، كضرورة عملية، من معرفة العموميات لمعرفة الجزئيات، فيصطلح عليه بـ «الاستنتاج» (Deduction). بهذا التسلسل المنطقي نتوصل إلى الاستدلال الاستنتاجي، أو المنطق الاستنتاجي، و هو الاستدلال من خلال معرفة العموميات، نتوصل إلى معرفة الجزئيات.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

و إذا حصلنا على خاتمة لمفهوم من مقدمة، تتضمن قدراً معيناً من احتمال يقيني و أكيد، عند ذاك يصطلح على هذه السيرورة الفكرية بالاستقراء (Induction)، و هي سيرورة من الوحدات الجزئية لتأليف مفهوم لعموميات الحالة المعينة.

و هكذا تؤلف سيرورة التفكر في الحالة الأولى، الاستنتاج، من معرفة العموميات، المعرفة العامة المسبقة، فنتوصل إلى الحالة الخاصة أو الجزئية ـ و هو ما يصطلح عليه بالمنطق الاستقرائي.

و بما أن تركيب سيرورة التفكر غالباً ما تحصل بحكم الظرف المعين أو الاضطرار، أي واقعية التعامل، حيث يحصل في تعاقب معرفي متسلسل، لذا نتوصل من معرفة البسيط إلى معرفة المركب، و من الحالة الخاصة إلى الحالة العامة. فتؤلف هذه سيرورة التفكر من الواسطة الأبسط، للتعرف إلى المركب، حيث تتضمن معرفة تفسير الحالة المعينة بعموميتها.

لقد بدأ تاريخ المنطق الغربي في العصر الإغريقي، و في الوقت نفسه، بدأ في الهند في سيرورات متشابهة. و قد تطور المنطق الهندي بصيغ مركبة أكثر. و يمكن القول بأن تاريخ المنطق لدى الإغريق بدأ في تطوير الهندسة الرياضية، و ذلك في أعمال فيثاغورس، و في جدلية «زينو الإيلي» (Zeno of Elea)، الذي اعتبره أرسطو مؤسس الجدل، و من ثم في جدلية أفلاطون. لقد طور أرسطو مجال المنطق ليؤلف مواضيع متعددة: التحليل (Propositions)، و العروض، و العلاقات المتبادلة (Interrelations)، و تحديد القياس (Quantifications)، و استعمالها في الاستدلال، و القياس المنطقي (Syllogism).

يفترض المنطق بالضرورة توافقاً مناسباً بين حركة تفعيل الدورة مع خصائص المادة التي يفاعلها الفكر. و إلا أسرف في استنفاد جهد الفكر و الطاقة المستنفدة. أي، بقدر ما تعجز المعرفة عن تحقيق هذا التوافق، ستهدر الطاقة، و تتعكر سلاسة تفعيل حركة التعامل، و تبعاً لذلك هدر لجهد الفكر. و هذا ما يميز الذي يعلم عن الذي لا يعلم. المنطق هو آلية تسقيط الحركة التي لا تتوافق بالقدر المناسب مع متطلبات التعامل مع خصائص المادة. و لا تهم صورة هذا التعامل في المخيِّلة، المهم هو تسقيط السلوكيات التي تتعارض مع خصائص المادة، و التي تؤدي إلى هدر الطاقة. في هذه الحركة، يفحص الفكر جدوى التعامل عن طريق التجربة، و فحص التجربة عن طريق

المنطق. بمعنى آخر، تبني سيرورة مختلف مراحل الدورة الإنتاجية على منطق غالباً ما يبدأ بمعرفة استنتاجية و خبرة سابقة، حيث تتراكم و تؤلف الخبرة العامة المخزونة ضمن المرجعية العامة. فتحصل ضمن هذه السيرورة إمكانية ابتكار جديد، فتكون قد ألفت مقدمة منطقية متوافرة للفكر، سواء منها التي يحفظها في الذاكرة، أو في أشكال المصنَّعات.

خلافاً لهذا، عندما تفتقر الذاكرة إلى المعرفة المناسبة، عند ذاك يقدم الفكر و يسخّر قدرات الابتكار، المنطق الاستقرائي، في تفعيل تجارب متجزئة متعددة، تستند إلى تجارب متجزئة أيضاً. فتتحكم مختلف صيغ المنطق في قيادة هذه الحركة، إلى أن يحصل توافق مناسب بين حركة تفعيل التعامل مع متطلبات خصائص المادة، في مقابل استنفاد الطاقة، بصيغة مناسبة مع متطلبات الخصائص. فيكون قد حقق التعامل صفة الأبتمال، و هو هدف الدورة الإنتاجية.

لقد اختزلت الفلسفة الطاوية (Taoism)، هذه العلاقة بين الفكر والجهد المستنفد، بالمقولة التالية:

الـ «لا يعلم» يجهد و الـ «يعلم» لا يجهد.

يقود الفكر الدورة الإنتاجية، و بقدر ما يعي بأنه لا يسرف في الجهد المسخّر في التفاعل مع خصائص المادة، يكون وعي، بهذا القدر، بمتطلبات التعامل مع متطلبات هذه الخصائص. يؤلف الوعي بهذه الخصائص، و توافق التعامل مع ضروراتها، وعي الفكر بمنطق التعامل معها.

لا تتوصل قدرات المنطق إلى تعامل خالٍ كلياً من الإسراف، لأن الفكر لا يمتلك قيادة مسبقة لتجربة التعامل. إذ إنه سيعي واقعية متطلبات الخصائص من خلال هذه التجربة، إلى أن يأخذ تعامله منحى لا يسرف في جهد التعامل، فتؤلف معرفة تسبق التفعيل اللاحق. مع ذلك، إن منطق التعامل الذي يعي به الفكر في آنيات التعامل، يكون دائماً معرّضاً إلى تسخير أوهام ضمن تفعيل التفكر نفسه. ذلك بقدر ما يعجز وعي التجربة بأن تعامله لا يتوافق بالقدر المناسب مع متطلبات خصائص المادة.

إن وظيفة المنطق هنا هي تحقيق توافق مناسب بين حركة التعامل من جهة، و متطلبات خصائص المادة، من جهة أخرى. و لذا تحبَط التجربة بسبب أوهام السحر و الدين التي تنحشر في قيادة التعامل. غير أن لتفعيل حركة الابتكار ضمن الدورة

الإنتاجية، لا بد من التصورات و الفرضيات التي تتضمن مخاطرة معرفية لأنها نقلة من المعرفة المعتمدة إلى معرفة جديدة. إنها مخاطرة الانزلاق في أوهام فيثبط البحث. و ثانياً، مخاطرة الإسراف في استنفاد الطاقة في تفعيل البحث.

قد تعجز التجربة بسبب الأوهام التي تظهر في قيادة التعامل. غير أن في كثير من حالات الوجود، لا بد من الاستعانة بأوهام في تفعيل الدورة. لأن الدورة قد تؤلف مخاطرة، قبل أن تتعرض إلى فحص منطق التجربة نفسها. لا يحصل مثل هذا الانزلاق في تفعيل الدورة الإنتاجية، من غير أن يكون هناك ضرورة متأصلة في تعامل الفكر مع متطلبات البيئة.

إذ تؤلف مقوّماً في تجربة التعامل مع المادة، بل ضرورة لأن عملية التعامل تبدأ بفرضية، و الفرضية بحكم كونها بداية التعامل و تنشئته، التي تستند إلى فرضية أو معرفة سابقة لا خبرة لها في معالجة الحالة الجديدة، و ليس بالضرورة أن تتوافق أو تتشابه معها. و إلا لما كانت تجربة جديدة. فتلتجئ القدرات الابتكارية إلى قدرات الأنالوغ التي تسخّر التشابه بين التجربة السابقة و حالة مجابه التجربة الجديدة، لتتمكن من ابتكار صورة أولية في استهلال سيرورة التعامل. و حينما يعي الفكر بأنه يسرف في تعامله، يسخّر المنطق و يسقط الحركة اللا متوافقة مع خصائص المادة. و بتفعيل تفاعل قدرات الأنالوغ و المنطق و تداخلهما، يحصل تقدم الدورة الإنتاجية و تطورها حيث تؤدي بدورها إلى تقدم المعرفة نفسها.

لا يتمكن الإنسان، و لا أي حيوان من إدامة وجوده، من غير تفعيل آلية جدلية التفاعل المتداخل بين الأنالوغ و المنطق عند مجابهة ظرف جديد في إدامة المعيش. لأن تأمين الطعام و السكن و حماية الذات، يتطلب ـ بالضرورة ـ تعاملاً بصيغ مناسبة مع الظواهر، وفق خصائص المادة. لكل مادة خصائصها، حيث تفرض هذه الخصائص نوع قدرة التعامل مع المادة و صيغته. و لذا على التعامل لكي يكون بالكفاءة المناسبة، أن يتوافق مع متطلبات تنوع خصائص المادة المتعامل معها.

و حينما يصبح الفكر بعيداً أو خارج التعامل المباشر مع المادة، يصبح حراً من هذه الضرورات، و حراً من منطق التعامل، و عقلانية التعامل مع خصائص المادة؛ هذا إذا كانت إدامة قوت الوجود و راحته تؤمن لهذا الفكر عن طريق فائض الإنتاج. تتمثل هذه الحالة ببعض الفئات و المهن المكتبية و الإدارية و الوعظية، فيصبح رجالها

«أحراراً» في التعامل مع ضرورات المادة ـ لأنهم أصلاً خارج الدورة الإنتاجية ـ فيكون معيشهم طفيلياً عليها. و لذا يعجزون عن قُدرة تقييم جهد التعامل مع المادة، في مجالَي العمل الحرفي و التصنيعي، فيعجزون عن الإسهام في تطوير المعرفة، إن لم يصبحوا قادة إفسادها. و يتمثل هذا العجز في حالاته المغالية، برجال الدين الذين يختصر دورهم في المجتمع بالوعظ و بتأويل النصوص الدينية.

الخلاصة: يخضع التعامل مع المادة، لضرورات خصائص المادة (Physical Properties). و لذا يفترض التعامل منطق التوافق مع هذه الخصائص، بهدف إرضاء مركب الحاجة. و هو ما يعني أن أي فرضية أو مقدمة أو رؤى، يقدم عليها الفكر، من غير أن يفترض مسبقاً بأنها تتضمن مقومات مادية متعاملاً معها، فإنها تكون فرضية انبنت على واهمة. و من غير تعريض الفرضية إلى منطق فحص التعامل مع خصائص المادة القائمة ضمن سيرورة التعامل، تنفلت المخيِّلة و تسرح، فتخرج عن واقع الوجود المادي للأشياء و الظواهر.

لا يمكن فحص الظواهر التي لا تمتلك مادة، و القوى اللا مادية التي يفترض أن تمتلك قوى تحرك الظواهر، فهي لا وجود لها أساساً سوى في المخيِّلة. و هذا ما يفسر عجز قدرة فحص واقعية الأشباح كالآلهة و الملائكة و الأرواح، من حيث وجودها و واقعية قدراتها.

فالمنطق هو استدلال فكري، يحصل ضمن قدرات تنظيم البيانات في سيرورة من فحص المقدمات إلى حين التوصل إلى الخاتمة أو النتيجة. و بما أن هذه الحركة هي ضمن الفكر، لا تمتلك دليلاً يقودها أو يدل على أن سيرورة هذا الاستنتاج أو الاستقراء ستصل إلى نتيجة صحيحة. فإذا كانت إحدى المقدمات (Postulates) فاسدة في هذه السيرورة، ستنبني سيرورة المنطق على فساد هذه المقدمة، الأمر الذي يجعل الحصيلة المستنتجة فاسدة بالضرورة.

فالتجربة هي الآلية التي تسقط المقدمة و الفرضية الفاسدة ضمن حركة تسلسل المنطق. إن قدرة الفكر على اللجوء إلى التجربة و إخضاع المنطق لها، هي جدلية التعامل بين المنطق و التجربة، حيث يجعل من الممكن لتجربة الإنسان قدرة تجاوز الفرضيات الفاسدة، التي تؤدي إلى قدرة تطور المعرفة. و لذا يعجز الفكر عن تجاوز أوهامه عن طريق منطق من غير تجربة. عند ذاك ينغلق الفكر ضمن براديما لا تتضمن

فجوة لهروب الفكر من خلال مجابهة الواقع. و هذا تماماً ما يتعرض له الفكر حينما يعتمد عقيدة غير قابلة للفحص، فيحتبس بها، تتمثل بالعقائد الدينية و الشمولية، بقدر ما ترفض هذه العقائد الفحص التجريبي المادي لفرضياتها.

قبل أن يقدم الفكر و يبتدئ في تفعيل ابتكار صورة أو مفهوم، يمر بسيرورات من مخاضات لا واعية باطنية. و عندما يصبح في النتيجة مستعداً للتعبير عن صورة كانت في طيّات الذاكرة، تتوضح هذه الصورة فجأة. ففي بعض اللحظات ينقلب في هذه المخاضات، الإدراك الباطني ليأخذ رؤى واضحة، كلمات أو صوراً، فيصبح في قدرة المؤدي تمديها (تحويلها من رؤى في الفكر إلى مادة في واقع الوجود).

هنا يكمن مفهوم «الحدس» (Intuition)، أو ما يصطلح عليه في اللغة الأيديولوجية اللاهوتية بـ « الإلهام». الحدس هو نوع من المعرفة التي تظهر كما لو كانت الرؤى من دون تهيئة، أو من غير مخاضةٍ فكرية، أو كما لو كان التوصل إلى رؤى جديدة من دون سابق لسيرورات معرفية تدريجية في تكوينها. بينما في الواقع لا يوجد معرفة مفاجئة، من غير قاعدة سابقة تجمعها أو تنبني عليها، و من دون تهيئة متدرجة لتكوينها في الإدراك. إن سبب ظهور هذه المعرفة، الحدسية، كما لو كانت من غير تهيئة، هو أن هذه التهيئة لم تكن مدركة، أو واضحة بالقدر المناسب في الإدراك عند سيرورات تكوينها[٣٠]، فتقدم قدرات الابتكار و تسخّر هذه القاعدة المعرفية و تقفز إلى الوجود، فتظهر معرفة جديدة.

١٣ ـ التفاعل السبرياني، آنية التصحيح الذاتي

إن غالب سيرورات الإنتاج التقليدي تنبني على علاقات سبريانية (Cybernetic)، و ذلك بحكم تعامل يسخّر أدوات تصنيع يدوية، في تماس مباشر مع المادة. فيكون الفكر في تعامل مباشر و آنيات التغير الحاصل في شكل المادة، حيث بعد كل حركة جزئية، في صناعة تغير شكل المادة، يتوقف العمل برهة آنية في الزمن، و يقيِّم ما حصل من تغير في المادة الخام. فيقْدم على تكييف المسار اللاحق في تفعيل الحركة. و هكذا يحصل التصحيح الآني حينما يكون الفكر في تماس مباشر مع مراحل التغير الحاصل في المادة الخام، في دور تغيرها من حالتها الخام إلى الشكل المصنَّع. السبريانية هي آلية التصحيح الذاتي الميكرية، التي تحصل ضمن سيرورة التعامل مع المادة.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

كما في هذه الحركة المباشرة مع المادة الخام، يكون الفكر واعياً بما يستنفد من جهد في كل من آنيات الحركة، إضافة إلى ما يحصل من تغير في شكل المادة. و بسبب هذه العلاقة المباشرة في تحقيق التغير الحاصل في المادة، وذلك ما يجعل الحرفي يتلمس و يحس بخصائص المادة، حساً حدسياً و عملياً. تنبني هذه المعرفة في التصنيع الحرفي على حسية سيكولوجية حدسية لصفات المادة. و إن لم تظهر المعرفة بفيزيائية خصائص المادة إلا مع العلوم الحديثة و تطور العلوم القياسية.

و هكذا كان الفرد المصنِّع في الإنتاج الحرفي السبرياني التقليدي، يتلمس و يتحسس صفات المادة التي يتعامل معها في أغلب سيرورات تغيير حالة المادة الخام في مختلف مراحل التصنيع. و هذا التماس المباشر مع المادة، يجعل معالم المصنَّعات تحمل بالضرورة، النوعية الحسية و المهارة التي يحملها شكل المصنَّع الفاعل، و ذلك في مرحلة تصنيعها. فيتفرد ذلك المصنِّع بحسية ذلك المصنَّع الذي تحقق للوجود في دور سيرورة تصنيعه. و هنا مصدر الطابع المتفرد و الخاص الذي يحققه المؤدي المصنِّع الحرفي، حيث يحمِّل شكل المصنَّع معالم تشير إلى خصوصيته، و يُحمِّل بها شكل المصنَّع خلال تعامل حسي مباشر مع المادة في ظرف تغيُّرها من حالتها الخام إلى شكل المصنَّع. و تبعاً لذلك، حينما يقدم المتلقي الزبون، و يتعامل مع شكل المصنَّع، في سيرورة إرضاء مركب الحاجة، يحس تلك المعالم التي تدل على خصوصية المؤدي المصنِّع: المهارة و الحسية التي يتفرد بها ذلك المؤدي المصنِّع، و التي حملها على معالم مادية المصنَّع، من خلال سلوكيات تحقيق مرحلة التصنيع؛ و هو ما يجعل التعامل مع المصنَّعات من قبل المتلقي في الإنتاج الحرفي، كما لو كان تعاملاً شخصياً مع الحرفي المصنِّع، بسبب هذا التماس المباشر مع المادة التي تحمل معالم دلالات حس المصنِّع الحرفي.

إذاً، تعرف العمارة التقليدية بتلك المنشآت التي ظهرت مع الإنسان العاقل في المجتمع الأولي، مجتمع الصيد و الجني، و استمرت صيرورة تطورها التكنولوجية إلى أن ابتكر الإنتاج الممكنن، و بقدر ما عم التشخص و المكننة تعطلت العلاقات السبريانية.

يتحقق امتداد الذات في بيئة الوجود، بقدر ما هو امتداد إلى إحساس الفرد بواقعية الحيز الممتد أمامه، امتداد يحصل في المخيِّلة. و هو كذلك عند تسخير المُصنَّعات، حيث تتوسع قدرات الفرد في التعامل مع عالمه المعيش، كاستخدامه الدراجة و العربة و السفينة و أداة القطع و الطرق و اللباس. فلا تؤلف المطرقة، مثلاً، أداة طرق المسمار فحسب، بل كذلك واسطة إلى حس جديد و علاقة جديدة مع قدرة إدخال المسمار في

مادة الخشب. و لا يؤلف اللباس اليومي أداة حماية البدن من تقلبات المناخ فحسب، بل كذلك التعبير عن هوية الذات.

عندما يرمي الفرد السهم يمتد، في الوقت نفسه، إحساسه في فضاء البيئة التي ينطلق فيها السهم. و يمتد البعد المحسوس للفرد المعين بامتداد بُعد انطلاق السهم. و لا يمتد هذا الإحساس لا عن طريق المخيِّلة فحسب، بل كذلك عن طريق مرافقة هذه المخيِّلة و دعمها بالتعامل مع جسم المصنَّع المادي الملموس. فمثلاً، يستخدم الفكر عند سياقة السيارة أو الطائرة أو قص قطعة الخشب، المصنَّعات لامتداد الذات إلى خارجها، فيتوسع أفقها. و في واقعية هذا التعامل، كشق الخشب، يحصل إحساس ميكري سبرياني في الأصابع و اليد، يمتد إلى داخل حسية سيكولوجية الذات بوجودها. إن فعل شق الخشب هو تعامل الفكر في امتداده إلى خارج بدن الذات، و امتداده إلى داخل مادة الخشب و الحس بخصائصها. و كلاهما امتداد، لا يمكن أن يتم أو يتحقق، ما لم يحقق الفرد هذا التعامل العملي في الواقع مع المادة. فيمكنه هذا الامتداد الحسي و الإدراك لخصائص المادة، بواقعية وجود الذات الفاعلة في عالمها الخارجي.

و لا قيمة لنوع التعامل و ظرفه، المهم أن يكون التعامل مباشراً بين الفكر و المادة، سواء الإحساس بتسخير أداة المنشار أو سياقة العربة أو دوران دولاب الكواز[٣١]. يؤلف هذا التفاعل بين الفكر و المادة القاعدة في اكتساب المعرفة و تطورها.

١٤ ـ تقبل الشكل الجديد

يوضح «أمبرتو إيكو» (Umberto Eco) التباين بين الخلفية المعرفية و ما يحمل الشكل من دلالات لصيغة توظيفه في إرضاء الحاجة. فيصف مشروع سكن في إيطاليا، بقوله:

«عندما أُنشئت مساكن حديثة لطبقة العمال، التي تضمنت حماماً و مغاسل و مرحاضاً، كان الناس المحليون متعودين على تلبية متطلبات البدن في الحقول، و لم يكونوا مهيئين لتعامل مناسب مع شكل المغسلة الحديثة، التي كانت وظيفتها غير واضحة بالنسبة إليهم. لذا أخذوا يستعملون حوض المراحيض كصحن لغسل الزيتون: فوضعوا الزيتون في شبكات و علقوها في حوض المرحاض، و أخذوا يسربون عليها الماء

(٣١) Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience*, pp. 45 and 54.

المخصص للتخلص من البراز. و بينما نحن نعرف بأن وظيفة المرحاض هي للتخلص من البراز. أوحى شكل حوض المرحاض، لهؤلاء استعماله لوظيفة تنظيف الزيتون»[٣٢].

كذلك استُعمل البانيو (Bath Tube) في عشرينيات القرن المنصرم (العشرين) في مشاريع إسكان العمال في إنكلترا، لخزن الفحم الحجري. و حينما استوردت السيارة إلى لبنان، لم تُستورد معها أخلاقية سياقتها و أصولها. و عندما بدأ الريف ينزح إلى بغداد، اعتباراً من ستينيات القرن الماضي، لم يكن متهيئاً لمعيش في مدينة واسعة، فقلبوا بغداد التي كانت في دور تطورها تتجاوز صفتها المدينية التقليدية إلى قرية متخلفة مشوهة. و لذا تتحدد وظيفة الشيء، نسبة إلى المتلقي بالمعرفة التي يحملها و يستوعبها، مدعمة بتقاليد و عادات تمتد في الزمن، سواء أكان مصنَّعاً معيناً أم مدينة بكاملها.

و وفق الرؤى التي جاء بها «إيكو»، في استعمال وظيفة الشكل في إرضاء الحاجة، يتعين **أولاً** عندما تجهز المصنّعات، إيصال ـ ليس فقط الدلالة المناسبة لها ـ بل تهيئة التربية المناسبة معها، و أن يؤشر بوضوح إلى وظيفة الاستعمال. **ثانياً**، أن تكون صيغة التأشير واضحة للمتلقي، و تتوافق مع تقاليد و توقعات المرجعية المعرفية و الحسية له ـ و هنا مصدر أهمية التربية المسبقة للتعامل و التقبل و التلقي.

فيقول إيكو، إنه لكي تتبين وظيفة الباب مثلاً، يتعين أن يظهر الشكل بمظهر باب. لذا لا تتمتع ابتكارات المعمار بالقيمة المناسبة ما لم يدعم الاستعمال بتشفير واضح بالنسبة إلى المتلقي، أي، تسخَّر مرجعية سيميائية معرفية فعّالة بين الطرفين في الحوار: وظيفة شكل بدن المصنَّع، و القدرة على تقبلها من قبل المتلقي المتفاعل مع الشكل؛ فيصبح الحوار عاطلاً، حينما يقدم شيء جديد من غير دلالات مناسبة إلى المتلقي.

فوظيفة الباب و مؤشراتها كثيرة: تدل على مقام صاحبها في المجتمع، تساعد على الدخول أم لا. و يشير إيكو إلى مثل آخر على وظيفة سيميائية الشكل. فيقول: تفصل عتبة الباب خصوصية الداخل عن عمومية الخارج، العالم الخاص عن عالم العام، عالم «المقدس» عن عالم «المدنس». و يتعيّن أن يؤشر شكل العناصر بدلالة وظائفها الأساس، أي الدخول و الخروج، كما يتعين أن تدل على مؤشرات الحاجة، وظائف الحاجة الاستطيقية إضافة إلى النفعية و الرمزية[٣٣].

(٣٢) Karsten Harries, *The Ethical Function of Architecture* (London: The MIT Press, 1998), p. 90.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩١.

١٥ ـ الحوار الجمعي عن طريق المصنّعات

تؤلف معالم المصنَّعات، أداة فعّالة في الحوار المعرفي و الحسي، العاطفي و الوئامي بين الأفـراد، في تكوين العاطفة الجمعية (Community) للمجتمع. فيسخّرها المجتمع كدلالات في صوغ همومه عموماً، بما في ذلك التعبير عن هويته. و بقدر ما يُسخّر فكر المجتمع المصنّعات في تفعيل حوار جمعي شفاف و صالح، بين مختلف أفراد الجماعة، ستؤلف أشكال المصنّعات، أداة فعّالة في تحقيق تماسك جمعي صالح. يتمثل هذا التماسك بصيغ مختلفة من الإلفة و الالتزام و التضامن الاجتماعي. تتمثل هذه المصنّعات بالطوطميات و عمارة المعابد و قصور السلطة و إلفة أبنية المحلة. فتؤلف أشكال هذه المصنَّعات مقومات متأصلة في تكوين سيكولوجية الجماعة.

كنا أشرنا سابقاً فإنّ ظهور حرية التفرد و التشخص هيأت الظرف المناسب لتعدد المرجعيات. و عند ظهور التخصص في مختلف العلوم و دورات الإنتاج، أضيف ظرف آخر إلى تعدد هذه المرجعيات. لقد تطلب تعدد الاختصاصات، تعدد لغات الاختصاص، و ذلك لتؤمن دلالات و مفاهيم و سلوكيات و ضوابط تنظم هذه الاختصاصات فيما بينها، كما تقوم في تنظيم انسياب المعلومات بين مراحل الدورة الإنتاجية. و كلما تفردت هذه المرجعيات في همومها و تخصصت، أصبحت تؤلف بيئة تفكر و ممارسات تتحقق بمعزل عن اللغة الطبيعية للمجتمع. و تتمثل هذه باللغات المتعددة لمختلف فروع العمارة و الهندسة و التصنيع. أخذت هذه اللغات تعزل نفسها عن حوار المجتمع، و تبعاً لذلك عُزل الكثير من حوار المجتمع عنها، فعُزِل أفراد المجتمع، و منهم المتلقي، عن لغة الاختصاص، و الحوار مع ذوي الاختصاص.

و حينما يؤلف تركيب تضمين (Connotation) الحوار منح معانٍ لشكل الشيء، تشير الدلالة (Denotation)، إلى وظيفة الشيء أو موقعه بين الأشياء الأخرى، ضمن الحوار. يقول أمبرتو إيكو: يدل شكل الشيء، مثلاً، لمعالم مصنّع يمكن الجلوس عليه، و دلالة شكل المقعد هو دلالة مباشرة للجلوس عليه. و لكن إذا كان هذا المقعد هو عرش، فتصبح إشارة الجلوس أكثر مقعدة، لأنها تتضمن دلالة أخرى، و هي مقعد يوظف فقط لجلوس شخص بمقام معيَّن. فتصبح إشارة شكل الكرسي تضمن جلوس مقام معيَّن، و يكتسب وظيفة بدلالة بحيث تصبح وظيفة الجلوس التي هي الأساس بالمفهوم العام، ثانوية؛ و هو ما يتطلب الجلوس بطريقة رسمانية على هذا الكرسي، و ربما بصيغة غير

مريحة، مع ثقل الصولجان في اليد اليمنى، و كرة في اليد اليسرى، بالإضافة إلى ثقل التاج على الرأس. لذا تكتسب وظيفة الجلوس تضميناً اجتماعياً من نوع محدد الوظيفة[٣٤].

يتضح، مما تقدم، أنه بقدر ما يتمتع الفرد، في مختلف أدواره الاجتماعية ضمن الدورة الإنتاجية، في تحقيق المصنَّع، و إرضاء مركب الحاجة، بإرادة واعية متعاطفة مع هموم الآخر، بقدر ما هناك شفافية في الحوار الجمعي بين المرسِل و المرسَل إليه. و عن طريق شفافية هذا الحوار، يؤمن المجتمع لذاته تماسكاً جمعياً، و ألفة معرفية حسية، فيتحقق حصيلة لذلك، وئامٌ معرفيٌ صالح بين أفراد الجماعة. تؤلف هذه الشفافية لنقل المعرفة، إضافة إلى الحوار السلس، ظرف تأليف مرجعية معرفية عامة. و بقدر ما تكون هذه المرجعية متهيئة لتقبل معرفي و رؤى جديدة، ستؤلف قاعدة فعّالة لدعم الفكر المبتكر، و حفز ظهوره. كما إنه من غير تفاعل حواري معرفي، لا يتمرن الفكر و لا تنضج قدرات المبتكر. لأن قدرات الابتكار لا تظهر ضمن مرجعية منغلقة و خارج الحوار المعرفي. و ثانياً، حينما تظهر الرؤى الجديدة، لا تؤلف معرفة فعّالة ما لم تتقبلها المرجعية المشتركة بالقدر المناسب، حيث يسهم آخرون في ترويج و تطوير و تنويع للرؤى الجديدة. فتؤسس لذاتها قاعدة معرفية و حسية ضمن حوار المجتمع. و هنا مصدر أهمية دور شفافية الحوار الجمعي.

لذا تؤلف كفاءة دلالات معالم العمارة، و معها مختلف أشكال المصنعات بعامتها، و منها العمارة، من بين أهم أداة تحقيق الحوار الجمعي، لأنها تؤلف المعالم التي يعيش ضمنها و حولها الفكر في إدارة حركات معيشه اليومي. فالفرد سواء أكان داخل غرفة أم حيزاً محاطاً بجدران أم زقاق، و سواء أكان واعياً أم لا، فهو يكون دائماً في تماس بصري و بدني مع مادية عناصر العمارة و شكلها. إن شرط قدرة تحقيق عمارة و مصنّعات كأداة معرفية و حسية فعّالة مع أشكال متقدمة و جميلة، هو شفافية حركة الحوار الجمعي، الذي يؤدي إلى انسياب سلس لدلالات المعالم بين أفراد المجتمع في مختلف مواقعهم، و أدوارهم في دورة تركيب المجتمع[٣٥].

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٣٥) زرتُ في سنة ١٩٤٩ مستودعاً للأثاث في باريس، تصميم أوغست برّة (August Perret). لم يوجد في المخزن غير الحارس، الذي لا يتكلّم الإنكليزية و لا أنا أتكلم إلا البعض من الكلمات بالفرنسية. و حينما عرف بأنني طالب عمارة، باشر بشرح مبادئ التصميم و توزيع الضياء و حركة البضائع، عن طريق الرسم على الأرض. و وجدت آنذاك هذه المعرفة المشتركة لدى عامة الناس في مجال العمارة في كثير من زياراتي للأبنية في فرنسا.

كان التغيير المتحقق في أشكال عناصر المصنّعات في الإنتاج الحرفي بطيئاً في تطوره، نتيجة لذلك يصبح التنوع المبتكر مقتضباً، و التعامل معه من قبل مختلف الطبقات و الفئات الاجتماعية، مستقراً في الزمن. كانت الدلالات المسخّرة في الحوار الاجتماعي مقتضبة و مستقرة، و شفافة، و من بينيها معالم المصنّعات، بما في ذلك معالم العمارة و التكنولوجيات المسخّرة في التصنيع، بسبب هذا البطء في التطور.

كما مكّن هذا البطء الفرد، في مختلف مواقعه في الدورة الإنتاجية، و في التفاضل الاجتماعي، من أن يستوعب دلالات المتغيرات في شكلية المصنَّعات و متطلباتها، و يمتلك الوقت المناسب للتأمل فيها، و يكوِّن له موقفاً معرفياً و حسياً. فيوافق سلوكياته مع متطلبات التعامل معها في إرضاء مركب الحاجة، و سلوكياته مع تلك للفرد الآخر، و الجماعة بعامتها. و تبعاً لذلك، يتمكن الفرد من تحقيق تقييم مناسب لجدوى دلالات معانيها التي ابتُكرت لإرضاء مركب الحاجة. و ذلك لأن وظائفها و شكلها مستقران، في ذاكرة الفرد، التي أغلبها ترافقه على مدى حياته.

١٦ ـ سدادات الدورة الإنتاجية

كنا بيّنا، في الفقرة الرقم (٢)، أن الدورة الإنتاجية تتضمن أربع مراحل، و هي: الرؤيوية، و التصنيع، و التلقي و التغذية الاسترجاعية. و بما أن لكل من هذه المراحل وظيفة و آليات تتخصص و تتميز بها المرحلة. لذا، لكل من المراحل معرفة تخصها و تكنولوجيات تتخصص بها.

تؤلف سيرورة الإنتاج من مرحلة إلى أخرى، انتقالاً لدلالات معرفية و حسية، و ممارسات تختلف وظيفتها عن تلك التي كانت فعّالة في المراحل الأخرى ضمن الدورة نفسها. لهذا السبب تؤلف هذه النقلات شبهها ببوابات تعبر الفواصل بين مراحل الدورة الإنتاجية. فهي بوابات بين مراحل الإنتاج لأن كلاً من المراحل تؤلف بدورها الظرف الخاص، لإظهار دلالاتها و تفعيلها و تحقق بذلك إرضاء وظائفها.

تفترض سيرورات الإنتاج أن تكون المرحلة اللاحقة لكل مرحلة سابقة، متهيّئة لتقبل ما يرد من التي قبلها، من معلومات و استراتيجيات و حالات التغيرات التي حصلت في المرحلة السابقة، سواء كان ذلك في الفكر أم المادة. و من غير انسياب واضح من المعلومات و الدلالات، تفسد عندئذ المرحلة اللاحقة، فتفسد بذلك الدورة

الإنتاجية ككل. و بقدر ما يحصل إفساد للتفاعل الجدلي بين المراحل، سيفسد تبعاً لذلك ما سينقل إلى المرحلة اللاحقة بحكم فساد المرحلة السابقة.

لهذا السبب ظهر ما وصفناه بالسدادات بين مختلف المراحل، التي تقوم بدور تنظيم المعلومات لتصبح صالحة لتقبلها من قبل المرحلة اللاحقة. يؤلف هذا التنظيم ضرورة، بقدر ما أصبح لكل من المراحل لغة و ممارسة و سلوكيات و تطلعات تتفرد بها. و إلا يجد المؤدّون أنفسهم ضمن أي مرحلة كفعالين فيها، بمعزل عن الآخرين في المراحل الأخرى. فمثلاً، حينما كان المصنِّع النجار المحلي في المجتمع التقليدي، في توافق معرفي كامل مع الزبون المتلقي في المحلة نفسها، أصبح المعمار المعاصر يحمل من المعلومات و لغة لا يفهمها أغلب الزبائن المتلقين، و ذلك بسبب تخصص المعرفة التي ظهرت مع تقدم الحداثة و ما تتضمن من أشكال و تكنولوجيات ممكننة و متقدمة.

و بقدر ما حصل من انسداد المعلومات الرؤيوية و التصنيعية عن المتلقي، أضحى المتلقي مستهلكاً أمّياً، بمعزل عن الفكر الرؤيوي للمعمار المعاصر، و عن مختلف الاختصاصات و التكنولوجيات التي أصبحت متعددة و متشعبة ضمن الدورة الإنتاجية. و بعزلة المؤدي المتلقي عن المراحل الأخرى، فَقَدَ بذلك دوره الطبيعي في تهيئة التغذية الاسترجاعية المناسبة للمرحلتين الأوليين للدورة الإنتاجية. و للسبب نفسه تُفسد وظيفة التغذية الاسترجاعية عن أداء وظيفتها.

فاستلب المتلقي من دوره في تهيئة تقييم لواقعية جدوى المصنَّع في إرضاء الحاجة. فأصبح الزبون يتلقى المصنَّع من غير المعرفة المناسبة التي كان سخّرها المعمار الرؤيوي في ابتكار الشكل، و المعرفة التي سخّرها المصنِّع، التي حولت المادة الخام إلى شكل المصنَّع. و لم يعد للمتلقي دور فكري فعّال مباشر في تطوير الدورة الإنتاجية اللاحقة. بهذه العزلة المعرفية، أصبح المتلقي متلقياً أمّياً كما لو كان أطرشَ من جهة، لأنه لم يتقبل المعلومات التي يحملها المصنَّع بالقدر المناسب، و من جهة أخرى، أخرسَ لأنه لم يرسل معلومات عن خبرته في التعامل مع المصنَّع إلى حركة التغذية الاسترجاعية. و هذا ما حل بواقع حركة الدورة الإنتاجية في عمارة الحداثة.

عندما تفاقم الاختصاص و تركب مع ظهور الحداثة و المكننة، و عجز المؤدي المتلقي عن أداء مُجدٍ في تهيئة تغذية استرجاعية فعالة، احتكر ذوو الاختصاص وظيفة تهيئة التغذية الاسترجاعية؛ فأصبحت المرحلة الرؤيوية بمعزل عن واقعية التلقي. كما

للسبب نفسه أصبحت تهيئة التغذية الاسترجاعية تستند إلى معرفة حدسية، يفترضها المعمار الرؤيوي، من غير تغذية مرجّعة فعّالة من قبل المتلقي، و من غير تماس عملي معه.

و من هنا أصبح الزبون المتلقي يتعامل مع المُصنَّعات التي تقدم له كبدائل جاهزة في السوق، لا يتعامل مع مُصنَّعات يتعيَّن أن يكون له دور في تصور ابتكارها و تكنولوجية تصنيعها، و كيفية تسخيرها في إرضاء مركب الحاجة. خلافاً لما كان دوره في الإنتاج الحرفي التقليدي.

و بسبب تعددية و تنوع أطقم الكلتشريات، و توسع حرية التشخص، تعددت متطلبات المتلقي، فتعددت معها متطلبات التسويق، و مقابل هذا استُحدث جهاز متخصص من نوع جديد، و هو الإعلان التجاري؛ وظيفته توجيه المتلقي عن طريق الإغراء أكثر من تزويده بمعرفة واقعية لصفات المصنَّع. و هكذا أصبحت بدائل مصنَّعة كثيرة، تصنع لتتوافق مع متطلبات المُصنِّع و الرؤيوي، و تخضع لنظام السوق، و اقتصاداته، أكثر من اهتمامها بالمتطلبات الحقيقية للمتلقي.

لذا تفترض سيرورات الإنتاج أن تكون المرحلة اللاحقة لكل مرحلة سابقة لها، متهيّئة لقبول ما يرد من التي قبلها، من معلومات و استراتيجيات و حسيات كانت فعّالة في الفكر أو المادة. و من دون انتقال واضح إلى ما تحمله المرحلة السابقة من معلومات و دلالات، تفسد الدورة الإنتاجية. و هنا مصدر اعتمادنا مفهوم السدادات.

أحدثت تطورات التكنولوجية تغيراً جذرياً في حركة الدورة الإنتاجية، في سلاسة نقل المعلومات من مرحلة إلى أخرى ضمن الدورة. كلما يتطور الاختصاص و يتعقد، سيؤدي إلى عرقلة سلاسة نقل المعلومات، بسبب عجز العامة عن استيعاب المعلومات التي يتطلبها الاختصاص. إذ كان يحصل تدريب العامة المتلقية في المجتمع التقليدي الحرفي في مختلف المراحل ما قبل ظهور التشخص و الاختصاص، ضمن سيرورة الدورة الإنتاجية، بسبب بطء التقدم المعرفي، و هو ما يمنح عامة المجتمع ما قبل الحداثة، الزمن المناسب لاستيعاب التطور المعرفي. و مع تقدم المعرفة و ظهور المختص الذي يتمتع بمعرفة يتفرد بها، بحكم اختصاصه، أصبح لا بد من تدريب المؤدين المتلقين ضمن نظام معرفي خارج الدورة الإنتاجية.

لقد سببت هذه المتغيرات التي حصلت مع ظهور الحداثة تباين قدرات استيعاب المعلومات المرسلة من مرحلة إلى أخرى، من قبل مختلف العاملين،

مؤدين أم متلقين، و ذلك كل ضمن موقعه المعيَّن في تركيب مجتمع الحداثة. فأخذت تحتقن و تكتظ الأبواب بين المراحل، و تعوق سلاسة انسياب المعلومات بين مرحلة و أخرى. و بتعبير آخر، بقدر ما أصبحت مراحل الإنتاج غير متهيئة لتقبل المعلومات تقبلاً مناسباً من قبل المرحلة السابقة لها، بسبب عجز تهيئة تدريب معرفي مناسب لتهيئة الفكر في تقبّل معلومات جديدة يفترضها الإنتاج الجديد؛ تفاقم عجز قدرة التلقي خاصة، حينما ظهر الإنتاج الممكنن، فظهرت فجوة معرفية بين قادة تطوير الصناعة الممكننة، و عامة الناس، الأمر الذي سبب ردود فعل ضد المكننة، فظهرت، أو ابتُكرت العمارة الهجينة بصيغ أشكال حرفية تقليدية، ترجع إلى ما قبل ظهور الإنتاج الممكنن. و هي الظاهرة التي تؤلف الردات المعرفية كالتي حصلت في العصر الڤيكتوري في إنكلترا، و ما نشاهده من الرجوع إلى أشكال حرفية في الوطن العربي.

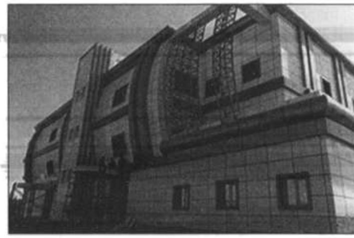
و بقدر ما أخذ يتفرد الطقم الكلتشري في همومه، عجزت الأبواب بين مراحل الدورة الإنتاجية عن إيصالٍ سلسٍ للمعلومات من مرحلة إلى أخرى ضمن الدورة الإنتاجية. كما عجز المتلقي المستهلك عن تحقيق دوره بصيغة فعّالة في تهيئة تقييم لواقعية جدوى المصنَّع في سيرورة إرضاء الحاجة، لأنه أصبح متلقياً، من غير دور فعّال في تكوين الرؤية للدورة الإنتاجية التي تسبق تفعيل الدورة، التي هو فيها. ذلك بقدر ما أصبح متلقياً مستهلِكاً أصمَّ. و في المقابل، بقدر ما تفاقم تقدم الاختصاص و تنوع و تركب، أهمل ذوو الاختصاص وظيفة تهيئة التغذية الاسترجاعية، ففقدت هذه المرحلة وظيفتها الأصلية، كما كانت عليه في الإنتاج التقليدي الحرفي.

ففي كثير من الحالات، أصبح الرؤيوي، المعمار، يبتكر و هو في مقامه الجديد، كرؤيوي، من غير تماس واقعي مع المتلقي المستهلك. و هكذا انحصر، إلى درجة ملحوظة، تنظيم التغذية الإسترجاعية عن طريق حركة الاستهلاك السوقي.

لذا بقدر ما يتعرقل انسياب المعلومات بين المراحل، ستفسد العلاقة بين أي من المرحلتين: المرسلة و المتلقية؛ وتبعاً لذلك تفسد وظيفة الدورة الإنتاجية ككل.

إن تاريخ تطور طرز العمارة مليء بحقب تمثل عجز سلاسة نقل المعلومات ضمن الدورة الإنتاجية. و قد اصطلحنا على هذا العجز بالردات المعرفية، التي تظهر بصيغ أشكال العمارة الهجينة و الملهوجة و التلوث البيئي.

عمارة ملهوجة عربية و أوروبية



العراق



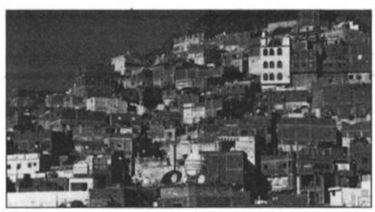
كندا



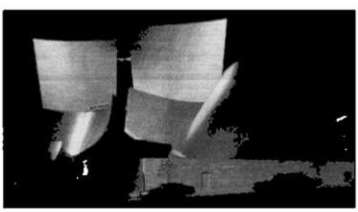
الموصل



بولندا



مكة



أمريكا

١٧ ـ مفهوم النسبية

إن حضارة الإنسان في حالة تطور مستمر منذ أن تجاوز الإنسان المتصلة الطبيعية. و قد انتشرت في مختلف مواقع الكرة الأرضية؛ لكل منها ظروفها و البيئة المناخية و المصادر الطبيعية. و لذا تنوعت شبكات الكلتشرية التي ابتكرتها مختلف الجماعات، بما في ذلك صيغ الإنتاج و التركيب الاجتماعي.

هذا ما جعل ظهور كلتشريات متنوعة مستقلة نسبياً الواحدة عن الأخرى، تضمن تطوراً متوازياً في الزمن في بعض المواقع، و في تقدم البعض منها على غيرها، و انعزال البعض الأخر منها. فتتحدد قدرات الكلتشريات المعرفية و الحسية منها ضمن تقاليد، تمنحها قدسية ضمن برادميات محتبسة غير قابلة للتطور ـ كالردات الأصولية. بهذا تمنحها قيماً تجعلها خارج حق النقد و المساءلة، فتمتد في الزمن. فتتكيف القدرات الحسية و المعرفية لتقبُّلها و تجميدها، بالرغم من المتغيرات التي تحدث في البيئة و التكنولوجيا المعرفية و الحسية من قبل الجماعات الأخرى.

يسخّر مفهوم النسبية من قبل جهتين بهدفين متباينين: **أولاً**، الأنثربولوجي الأوروبي الذي كان يسعى إلى الحفاظ على تنوع الكلتشريات المتعددة و المتنوعة، مهما كانت بدائية، بهدف الحفاظ على ما حقق تطور حضارة الإنسان من تنوع. و اعتبر التنوع بذاته يحمل قيماً يتعين الحفاظ عليها.

كان موقف هؤلاء الأنثربولوجيين نبيلاً في دفاعهم عن هذا التنوع، كما كان يهدف إلى الحفاظ على سيرورة تنوع حضارة الإنسان. و لكنه، في الوقت نفسه، كان في تناقض مع هذه الرؤى حيث اعتُبر هذا التنوع كما لو كان خارج تطور الحضارة. فدعا إلى الحفاظ على التنوع، بالرغم مما يسبب من تخلف لبعض الجماعات. لذا أصبحت رؤى تفتقد إلى مفهوم شامل عام لحضارة الإنسان، بقدر ما عزلت هذه الكلتشريات المحلية عن هذه الصيرورة العامة.

تؤكد هذه النسبية الأنثروبولوجية نسبية مختلف الكلتشريات و الطقوس و الأديان و المعرفة و القيم. يستعمل هذا المصطلح الكثير من الملكات الفلسفية و الأنثروبولوجية و السوسيولوجية و غيرها، و ذلك لتبرير البعض من الكلتشريات و العادات و الأديان، و تبرير التخلف و التعصّب الإثني و العنصري و القومي، و حتى تبرير البعض من الكلتشريات اللا إنسانية المريضة المتمثلة بالختان و الغزو و الصيام و غيرها من جَلد الذات، و سرقة جهد الآخر، أو ممارسة سادية ضد الحيوانات، كمصارعة الثيران و عراك الديكة، و غيرها من الأمثلة.

كما تعتبر الأخلاق مسألة نسبية، و لذا تفترض أن نعتمد معايير عامة تنبذ الاستبداد و الفاشية و الغزو و الذكورية و تعدّد الزوجات و السحر و العرافة و مختلف صيغ جَلد الذات، و ممارسة مختلف صيغ السحر و ترويج الأساطير. إضافة إلى إنكار التقدم

المعرفي و العلمي، و الالتزام بنصوص دينية و عقائدية و طقوس انبنت على معرفة تجاوزها الزمن بعشرات القرون، أو ظهرت أصلاً متخلفة نسبةً إلى زمانها.

و اعتمد «هربرت سبنسر» (Herbert Spencer) (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) المفهوم الذي يعتبر أنّ كلّ الكلتشريات تتضمّن معاييرها، و لذا يتعيّن أن تقيم حسب ظروف تطوّرها. و ما يعتبر جيّداً بالنسبة إلى المتحضّر مثلاً، ليس بالضرورة أن يكون مفيداً بالنسبة إلى المتخلّف حضارياً، أو الحضارات الأخرى. فكلّ جماعة لها كلتشرياتها، و يتعيّن أن تقيم بمعايير تلك الكلتشريات، و لذا لا يجوز أن تقيم كلتشر و حضارة، معايير كلتشريات غيرها.

جاء فرانز بوآز (Franz Boas) (١٨٥٨ ـ ١٩٤٢) بمفهوم نسبية الكلتشر، و بيّن أنه يتعين أن تفهم شبكة كلتشر جماعة معينة، ضمن ظروفها البيئية و التاريخية، بدلاً من أن تقاس بمعايير عمومية تطور الحضارة ضد الادعاء الأوروبي الذي يقول بأنه الوريث للحضارة الكلاسيكية، و تبعاً لذلك عصر النهضة، و بالتضمين حضارة الإنسان.

كما افترض «بوآز» (Boas) و طوّر مع أتباعه رؤى تقول بأن قيم كلّ «الأخلاقيات» هي نسبية. جاءت هذه الرؤى كردود فعل ضدّ بعض الدراسات الأنثروبولوجية في القرنين التاسع عشر و العشرين، حيث افترضت أنّ الحضارة الغربية هي الوحيدة التي تتضمّن قيماً يتعيّن أن تعتمد كقياس لغيرها. أدت نسبية «بوآز» إلى إرباك تقييم الكلتشريات و عجزَتْ منحها قيماً عقلانية، أي ألغت أو تجاوزت مفهوم تطوّر علاقات الحضارات المتعدّدة، و أنكرت عمومية حضارة الإنسان.

إنها رؤى اعتبرت كلَّ منطقة أو كلتشر، كما لو كانت مستقلة بحدّ ذاتها في تطوّرٍ تتفرد به حصراً، ضمن معاييرها الخاصة بها. بهذا أُبعدت الكلتشريات المحلية إلى خارج تطوّر عمومية حضارة الإنسان. إن هدف تنظير بوآز و غيره من الذين اعتمدوا النسبية الأيديولوجية هو الدفاع عن الكلتشريات المحلية، التي كانت في دور الزوال، كما جاء برؤى ضد بعض الدراسات و الاستنتاجات التي روَّج لها كل من «إدوراد تيلور» (Edward Taylor) و «جيمس فريزر» (James Frazer).

لذا يبيّن «لفي ستراوس» (Levi-Strauss) أنّ احترام الكلتشريات الأخرى و تدوينها، لا يعني منحها موقعاً حضارياً نسبوياً متفرداً، باعتبارها مختلفة و تبرير التخلف، أو منحه قيمة. إن واقع هذه الكلتشريات يكون أحياناً متخلفاً عن عمومية تطور الحضارة.

و هكذا ظهرت رؤى أنثروبولوجية تقول إن كلّ معرفة صادقة بذاتها بالنسبة إلى جماعتها، لذا يتعيّن تقييم أي من الكلتشريات ضمن معاييرها، فالصينية و الغربية و العربية، تقيم كلاً منها حسب معاييرها.

في مقابل هذه النسبية، ظهرت نسبية من نوع و هدف آخر. و حينما كانت الصيغة الأولية الأنثربولوجية تسعى إلى الدفاع عن حق الكلتشريات المحلية البدائية و المعزولة عن سير تطور الحضارة، جاء مفهوم النسبية الثانية نتيجة لتصادم الحضارات، فأخذت بعض الأيديولوجيات تمايز نفسها من غيرها، و تمنح لنفسها موقعاً وجودياً اقتصارياً (Exclusivity)، و امتيازاً لوجود تتفرد به. و هي امتداد إلى النسبية المُستغْرِقة (Ethnocentric).

لقد ابتُكرت نظرية النسبية و انبنت على رؤى مُستَغْرِقة. بمعنى، يتمركز تقييم العرق لذاته بذاته، بوصفه يتضمن غايته، و يتميز من غيره. تفترض هذه الرؤى الضيقة، بأن عرقها أسمى من سائر الأعراق. و هي أشبه بالرؤية الحصرية التي تفترض وجود «شعب مختار» أو أمة «عرقها أفضل من غيرها بين الأمم»، أو دينها خاتم الأديان؛ إنها مفاهيم جاءت بها اليهودية و الإسلام و النازية.

يقول لفي ستراوس إنّ المفهوم الذي يسعى إلى أن يبرهن سموّ عرقه أو دينه، يكون قد فتح المجال لغيره أن يسخّر المعيار نفسه، و يكون ضحية ما كان يتوسل إليه، بقدر ما يسخّر المفهوم نفسه ضد الرؤى نفسها.

تؤكد «النسبية الأنثروبولوجية» التي جاء بها «بوآز»، و وسعها «ملفيل هرسكوفيتس» (Melville Herskovits) (١٨٩٥ ـ ١٩٦٣)، أنّ القيم و المؤسسات لأي كلتشر، يتعيّن أن تقيّم نفسها بنفسها (Self-validity)، بمعنى أن كل كلتشر تمتلك شرعية ذاتها. يفترض هذا مفهوم تقييم الكلتشرية ضمن، أو بموجب، معاييرها كل منها لذاتها. و قد سخّرت هذه الشرعية الذاتية لتبرير السحر و العرافة و غيرها من الكلتشريات و العادات و الأديان، و التي تهدف كل منها إلى تبرير ذاتها. تنكر هذه الرؤى وجود معايير إنسانية عامة في حالة تطور، بل تنكر حضارة الإنسان.

و تعتبر كلّ شبكة كلتشريات، و ما تتضمن من عقائد و عادات و رؤى وجود و معرفة، هي مستقلة بذاتها و خارج حضارات الإنسان، أو لا وجود لحضارة الإنسان،

فكل قرية تؤلف حضارة بذاتها. تمنح هذه الرؤى شرعية لخداع ذاتي ينكر التقدم المعرفي، كما إنها تنكر تسلسل تطور الحضارة بعامتها.

لقد سخّرت هذه الحركات بمختلف صيغها العنصرية و القومية و الأصولية و الدينية، بقدر ما عزلت الجماعات نفسها عن عامة التطور الحضاري. فتسخّر هذا العزل لتبرر سلوكياتها و تخلفها عن سيرورة الحضارة بعامتها، و تبرير عجزها عن الالتحاق بعامة المسيرة الحضارية. أو تبرر وجوداً تتمايز به من الأخرى، باعتبارها جماعة تتميز بصدقية عنصرية أو امتلاكها إلٰهاً تتميز برعايته من دون غيرها، أو لوناً بشرياً يميزها من الآخرين. لقد ظهرت هذه النسبية لرؤى الوجود في تطور حضارة الإنسان، الذي جاء كموقف دفاعي، ظهر مع بداية تكون مجتمع الإنسان (مجتمع الصيد). فكانت كل جماعة تفاضل نفسها على الجماعات الأخرى. و ما إن توسع البشر و أسسوا الحضارات الزراعية، حتى خفف هذا الموقف المُستعْرق، من التفاضل على الآخر. و جرى اعتمادُ صيغٍ مخففة منه، كالحضارة الرومانية، فلم تأخذ صيغاً عدائية نحو الآخر، بل تقبلت كل من انخرط ضمنها، كما إن الحضارة المصرية لم تستعمل تفاضلاً في لون البشرة. فكان في ظروف ظهور العقلانية و الإلحاد و الهرطقة في الحضارة الإغريقية الكلاسيكية، أن ظهرت نسبية من نوع آخر، تسخّر مفهوم النسبية بهدف تجاوز مختلف صيغ النسبية العدائية.

لقد تمكنت الفلسفة الإغريقية من تعقيل رؤية الوجود بعد المطلقات التي جاءت بها سلطة تنظيم و إدارة مجتمع الإنتاج الزراعي، و ما تضمّن من استبداد و مركزية، بمختلف صيغها، وبخاصة توحيد الآلهة. فجاءت الفلسفة الإغريقية بمفهوم النسبية لتعطل مفهوم المركزية، و ما تتضمن من استبداد الرؤى و السلطة سواء الإدارية أو الدينية.

قاد الرؤى النسبية بروتاغورس (Protagoras) (٤٢٠ ـ ٤٩٠ ق.ع.) و من بعده «بيرّو» (Pyrrho) (٣٦٠ ـ ٢٧٠ ق. م.) الذي دعا إلى الشك في كلّ شيء، و حتى في الإدراك الحسّي؛ إذ اعتبر أنّ الحقيقة التي تفترض ضمن المعرفة هي في الواقع نسبية. كان الهدف من هذه النسبية بعموميتها أن تعبّر عن موقف ضد السلطة المركزية على التفكير. و لذا يتعين أن تعتبر من بين أهم النظريات التي أسست حقوق الإنسان و بالتالي حقوق حرية الفرد.

بعد أن تجاوزت أوروبا بقدر مناسب، و جاءت بعصر النهضة، بدأت تظهر صيغ لمفهوم النسبية. كل منها يسعى بصيغة ما، ويمنح حق التفرد، و ينبذ مركزية السلطة، و بخاصة الدينية منها. و من هنا يتعين أن نميِّز بين النسبية التي تنكر تطور عمومية الحضارة، كحركة إنسانية عامة شاملة. و في المقابل نسبية التفاضل الضيقة، كتفاضل الأعراق و الأديان.

من جهة أخرى، يقول الفيلسوف الفنلندي «إدوارد وسترمارك» (Edward Westermarck) (١٨٦٢ ـ ١٩٣٩)، بأنه لا يوجد معيار مطلق لتقييم الأخلاقيات. فقد نظّر و جادل ضدّ مفهوم الموضوعية الأخلاقية بصيغتها الكانطية، و اقترح الأخلاقيات النسبية. و يقول إنّ النسبية مفيدة لأنها تساعد على توسّع التسامح و احتمال الآخر. و بيّن بأن المسيحية مسيئة أخلاقياً ـ كغيرها من الإبراهيميات ـ باعتبار قادتها، رجال الدين، يدعون أنهم يمتلكون كامل الحقيقة و كل منهم يتفرد بها، لأنهم وكلاء الله على الأرض.

أما «شارل رينوفيي» (Charles Renouvier) (١٨١٥ ـ ١٩٠٣)، فرفض كلّ صيغ المطلقات و المحتَّمات، و اعتمد فلسفة أنّ كلّ شيء نسبي، و شمل الأشياء و الظواهر. كان هدفه تجاوز المطلقات. و عارض الحتمية و قاد التشديد على عامل المصادفة في التطوّر التاريخي، و التي تؤدّي إلى إحداث تغيرات جذرية في تطوّر التاريخ. و قد اعتمد الحرية بكونها أساس صفة الإنسان، و اعتبرها هي أساس التطوّر التاريخي و شرط و ظرف التقدّم.

١٨ ـ الأدوار المتعددة للحرفي و المعمار

يحقق الحرفي المصنِّع/ المعمار، أدواراً متعددة في تطوير فكر المجتمع، من خلال ابتكار شكل مادية المصنَّعات، و كيفية التعامل معها. و يمكن توضيح هذه الحركة و علاقة الفكر مع الشكل و خصائص المادة، عن طريق تسطير دور الفكر:

* يبتكر تعاملاً جديداً مع الشكل القائم.
* يبتكر شكلاً جديداً لحاجة قائمة.
* يبتكر رؤى لشكل جديد لحاجة جديدة.
* يبتكر تكنولوجية جديدة لإرضاء حاجة قائمة.

* يسخّر تكنولوجية قائمة لإرضاء حاجة جديدة.

* يبتكر تكنولوجية جديدة لإرضاء حاجة جديدة.

* يحقق اكتشافاً جديداً لخصائص المادة لإرضاء حاجة قائمة.

* يحقق اكتشافاً جديداً لخصائص المادة لإرضاء حاجة جديدة.

يبتكر الحرفي/ المعمار كفكر تجريبي عملي و معرفي، مكتشفات جديدة لخصائص المادة، سواء أكانت معرفة المكتشفات بصورة مباشرة أم ضمنية. كما يبتكر طرائق (Methodologies) جديدة للتعامل مع خصائص المادة، بهدف تحقيق تصنيع أكثر كفاءة. و بقدر ما يحقق من تعامل يتوافق بالقدر المناسب مع خصائص المادة و إرضاء الحاجة، يكون قد حقق شكلاً لمصنَّع يحمل صفة الأبتمال.

و عند ابتكار تكنولوجيات جديدة للتعامل مع مادة معتادة، يكون قد هيّأ إمكان ابتكار حاجات جديدة. إذ، تتطور رؤية مركب الحاجة مع تطور تكنولوجية التعامل مع المادة. و هكذا يبتكر المعمار مركب حاجات جديدة، نيابة عن المجتمع، و يتجاوز بها تلك القائمة، فتهمل مع الزمن.

فالصورة المبتكرة لا تُكتشَف، لأنها صورة لا وجود لها سابقاً، إنما تبتكر من قبل قدرات المخيِّلة. لأن مركب حركة المعيش، و أشكال المصنّعات التي يسخّرها الفرد و المجتمع، ليست قائمة مسبقاً ليتحقق اكتشافها، و ليس هناك في الوجود ما هو سابق لها. و ليس هناك وجود لغير قدرات و إرادة الفرد المبتكر للمصنّع، و ما يبتكر من تنوع أشكال المصنَّعات و وظائف كل منها. فالحاجة تبتكر، و معها تتطور القدرات المعرفية و الحسية. إنها سيرورة ابتكار في تفعيل حركة الدورة الإنتاجية التي لا تكتمل.

و بهذا يكون الحرفي/ المعمار قد هيّأ صيغ أشكال لمصنَّعات أكثر جدوى في تفعيل العلاقة بين مركب الحاجة و التكنولوجيا المبتكرة، فيضيف رؤى و صفات مبتملة جديدة لخزين شبكة الكلتشريات الفعالة. فتتوسع مرجعية المجتمع و تغتني دلالات الحوار، المعرفية و الحسية.

فدور الحرفي/ المعمار في هذه الحركة، هو من يقود قدرات الابتكار لرؤى جديدة، حيث تجعل مركب المعيش النفعي و الرمزي و الاستطيقي، العملي و السيكولوجي، أكثر راحة و أغنى، و أكثر إمتاعاً و تمتعاً، و توسعاً.

و بما أن حركة المخيِّلة تحصل في زمن و مكان معينين في آنيات الوعي في ظرف المعيش، ضمن تفاعل شبكة الكلتشريات، لذا تكتسب حركة الفكر خصوصية ذات الفرد المبتكر في آنية حركة الفرد نفسه. و يعّبر الابتكار عن ظرف زمن معين لشبكة الكلتشريات، في إيجابياتها و سلبياتها.

١٩ ـ الاكتشاف و الابتكار

الاكتشاف هو البحث عن شيء قائم في الوجود و لكن ليس له صورة قائمة في المرجعية المعرفية. بينما الابتكار هو استحداث الفكر لشكل أو رؤى و صورة لا وجود لها سابقاً في الوجود، فيجعلها مقوماً في المرجعية المعرفية.

هنالك صيغ متعددة لظهور المعرفة في مجالات الاكتشاف و الابتكار. يكتشف العالِم، مثلاً، حالة من خصائص المادة أو الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية، فيبتكر لها رؤى، كفرضية، تعبِّر عن هذا الاكتشاف. و لأنه ابتكار من بين احتمالات عديدة لا تحصى، فسيتحكم بصدقية هذه الفرضية، عامل التجربة ضمن سيرورة الزمن.

يكون الحرفي مدعماً دائماً بمرجعية معرفية قائمة، و يسخّرها و يكيّفها لحالات متنوعة. مع ذلك يقدم أحياناً بعض الحرفيين المتميزين و يكتشفون حاجة جديدة، فيصوغون لها شكلاً جديداً، أو شكلاً لحاجة قائمة، غير أنه في هذا الاكتشاف يحدث ابتكار جزئي، و لأنه جزئي، فهو لم يزل ضمن المرجعية القائمة، أو ضمن قدرتها المعرفية، فيقبل من قبل المرجعية. و يكون قد حقق هذا الحرفي المتميز تطوراً متجزئاً للتقاليد الحرفية، و تميز، في الوقت نفسه، من غيره من الحرفيين.

إن وظيفة الفنان هي معالجة هموم القدرات الحسية لسيكولوجية المجتمع، يكتشف هذه الهموم، أو يعي الحاجة إلى توضيحها قبل أن تتضح في مخيِّلة غيره، فيبتكر تكنولوجية التعبير عنها. يسخّر أحياناً تكنولوجية تعبير ضمن قدرات استيعابها من قبل المرجعية المعرفية و الحسية القائمة، و أحياناً يتجاوزها بجيل أو أكثر. و يكون بابتكاره هذه التكنولوجيا الجديدة قد عبّر بصيغة جديدة عن هموم استطيقية المجتمع، و وسع، في الوقت نفسه، المرجعية المعرفية و الحسية في زمن قدرة استيعابها و اعتمادها.

يظهر مما تقدم أن دور العالِم و الفنان في توسع المرجعية يختلفان جذرياً. فالعالِم يكتشف خصائص المادة و يبتكر فرضية لتصورها، و كلما يحصل اكتشاف آخر أقرب

إلى واقعية الخصائص، تفقد الفرضية السابقة قيمتها العملية، مع ذلك تأخذ موقعاً و تؤلف لبنة في قاعدة تراكم خزين المعرفة التي ينبني عليها سيرورة تطور المعرفة. و ستؤلف كل من هذه الفرضيات السابقة، بقدر ما هي صالحة أو كانت، جزءاً من قاعدة ينبني عليها سيرورة تقدم العلِم.

ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى سيرورة ابتكار صيغ التعبير الفني و إرضاء الحاجة الاستطيقية، و إن كانت كل من مراحل تطور الفن هي قدرات ابتكار تكنولوجية كأداة الاستمتاع، إنه تعبير عن حسية عمومية حاجة إرضاء سيكولوجية الذات للاستمتاع بوجودها، أو نقل هذا الوجود من واقعه العبثي إلى حالة الذات المستمتعة بوجودها، حيث تتمكن من تحويل عبثية الوجود إلى وجود مستمتع بذاته. إن إرضاء الحاجة الاستطيقية و الاستمتاع بالوجود لا يكتشف لأنه غير قائم مسبقاً في سيكولوجية الذات، بل يبتكر. و بابتكار هذه الحاجة، و ابتكار أداة إرضائها، كالموسيقى و الرقص و تزيين البدن، تكون الذات قد ابتكرت في الوقت نفسه قدرات الاستمتاع. إنها قدرات تبتكر بقدر ما تمارس، أو يحصل ابتكارها في آنية ممارستها، و أن تبتكر أداتها المادية مسبقاً، لأن الاستمتاع يحصل حصراً في آنية ممارسة الذات حالة تفعيل ذات الاستمتاع لذاتها.

و لذا مهما طال الزمن، و منذ أن نضج دماغ الإنسان العاقل قبل زمن يقدر بـ ٣٠ ألف عام أو أكثر، و مهما تنوعت هموم المجتمع و توسعت، ستبقى مصنعات أداة الاستمتاع مهما طال الزمن، تؤلف أداة قدرة فك ما تتضمن أشكال المصنعات و الظواهر الطبيعية و الكيانات الحية من صفات «الأبتمال» و «الهارموني». إنها صفات لا تزول مع الزمن، لأنها صفات شكل المادة التي تحملها، فما دامت المادة قائمة سيبقى الشكل فعّالاً، و ما دامت هناك قدرات حسية و معرفية تتمكن من فك دلالات صفة الشكل.

فإذا كان تطور العلم يبني هرماً معرفياً، يتوسع مع الزمن، و تختفي ظاهرياً الاكتشافات و المبتكرات السابقة، تبقى قاعدة تكوين هرم المعرفة العلمية، قاعدة ينبني عليها، فكل من يصعد هذا الهرم، أو يجد نفسه في موقع عليه، سيكون من بين المستفيدين من المعرفة المتراكمة السابقة. العلم معرفة في حالة من سيرورة في دور التراكم، لا تكتمل و لا تنتهي، و تنتقل من فرضية إلى أخرى. كل معرفة جديدة إما تلغي الفرضية السابقة، أو تُعيد صوغها و تجعلها أقرب إلى واقع خصائص المادة. و ليس بالضرورة أن سيرورة العلِم تحسن الفرضيات السابقة و تنضجها، و إنما تتجاوزها

و تناقضها أحياناً. لا يؤلف هذا التناقض تناقضاً في سيرورة تطور المعرفة، بل هو دلالة على قدرة العلم على تحقيق التصحيح و النقد الذاتي. بينما الفن هو عبارة عن بحيرة، يصب فيها الفنَان من قدراته الحسية فتتوسع، و فقط الذي تدرب منذ الطفولة على السباحة سيتمكن من الاستمتاع بسباحتها.

يؤلف ابتكار الفنان، حدثاً تاريخياً فريداً يمتد في الزمن. و عندما تكونُ قد اكتملت في آنية الابتكار قيمة القطعة الفنية، التي تضاف إلى قيم خزين الحضارة، لا تلغي القطعة اللاحقة تلك التي سبقتها، بل تضاف إلى خزين الأشكال المبتملة و المهرمنة (Harmonized).

إن هموم الفنان ليست ابتكار موضوعية التعامل مع خصائص المادة، بل إرضاء سيكولوجية الحسيات الاستطيقية، و منحها قيمة ذاتية، ضمن واقعية عبثية الوجود. إن اكتشاف واقع خصائص المادة و الظواهر، هي وظيفة العالِم.

لذا، في كلتا الصفتين لوظيفة المعمار، كفنان و كعالِم، يفترض بالضرورة أن يكون دوره و إحساسه و همومه متعاطفة مع هموم الجماعة و مقترنة بها، و لكنه ليس تابعاً لها، و لا لمؤسساتها، و إنما فاعل حرٌ يقودها؛ و إلا فقد وظيفته الاجتماعية، كما سيفقدها العالِم إن لم يقد تطور المعرفة الموضوعية لخصائص المادة.

إذاً المعمار، في هذا التعريف، هو الفرد المتخصص، الممتهن، الذي يبتكر نيابة عن الجماعة، رؤى أشكال المنشآت و التعمير بصيغ مبتملة و مهرمنة جديدة، و بهذا يكون قد هيأ للمجتمع أداة حوار و استمتاع.

و بقدر ما يكون المعمار واعياً بهموم الجماعة، و بوظيفة دوره الابتكاري، حيث يبتكر مؤشرات حوار يحمّلها على معالم أشكال المصنَّعات، يصبح قيادياً فعّالاً في تكوين أداة الحوار الاجتماعي. فيوطد بذلك التماسك الاجتماعي. تؤلف المصنَّعات من بين أهم وسائل الحوار الاجتماعي، فكلما كان الحوار عن طريق أشكال مبتملة، يتحقق بهذا القدر حوار سليم و ممتع؛ لأن ما تحمله هذه المصنَّعات من صفات الأبتمال و الهارموني تصبح أداة حوار مريحة و مطمئنة لسيكولوجية الجماعة.

و في المقابل، بقدر ما تكون أشكال المصنَّعات/ العمارة خرقاء، فسيعجز شكل هذه المصنّعات عن أداء واسطة حوار سليم، ذلك لأن الدورة الإنتاجية، التلقي اليومي و التعامل مع البيئة المصنعة، سيعجز عن إرضاء راحة سيكولوجية الجماعة.

إن دور المعمار في المجتمع، بمختلف التسميات و الصفات: إن كان حرفياً، أم معماراً أكاديمياً، مصمم أزياء، أم مصمماً صناعياً، طباخاً أم شاعراً، فهو قيادي في تركيب شبكة كلتشريات المجتمع و تفعيلها. و دوره فيها، هو تحقيق كفاءة أداء المصنّعات، إضافة إلى قيادة ابتكار الأشكال الجديدة، و تبعاً لذلك ابتكار أداة دلالات أجدى للحوار الاجتماعي الذي تضاف إلى خزين الحوار. و ذلك باعتبار أن أشكال المصنعات تؤلف الأداة المادية التي تحمل الدلالات المعرفية و الحسية للحوار و التعامل الجمعي. فيحقق هذا تعاملاً لصيغ جديدة للوعي بالوجود، و نشوته، بقدر ما تؤلف أداة تجاوز واقعية و رتابة الوجود و ملله و عبثيته.

إن وظيفة الحرفي، هي إرضاء هموم معرفية و حسية، كما هي في مخيِّلة الجماعة، سواء أكان الحرفي رساماً، أم معماراً، أم نحاتاً أم موسيقاراً أم قصّاصاً، لأنه لا يخرج عن مرجعية المجتمع. و تعبر الدلالات التي يحققها الحرفي عن تفردية الذات عن الجماعة. و ذلك بعكس ما يتمتع به الفنان من خصوصية يتفرد بها، وتتسم بها الأشكال التي يبتكرها، و بهذا يخرج عن المرجعية المعرفية و الحسية لذلك المجتمع. لقد أصبح المجتمع المعاصر، منذ عصر النهضة، يطلب عرضاً تفردياً و مبتكراً، فتحمّل أشكال المصنعات بطابع يعبر عن خصوصية تفرد الفنان.

فمثلاً يتمتع رسم لـ «تيشن»، بقيمة متميزة، إلا أن نسخة مستنسخة منه، حتى و إن كانت ماهرة، لا تقيّم بالدرجة نفسها، لأن المستنسخ لا يضيف رؤى جديدة إلى مخيِّلة الجماعة. لقد أصبح الأداء الفني تعبيراً متشخصاً يخص الفنان المعيَّن حصراً[٣٦]. بينما يعبّر عمل الحرفي المتميز عن كفاءة كلتشرية الحرفة و حسيتها بعامتها، و بصيغة غير مباشرة عن قدرات تفرد ذات الحرفي، ذلك لأن ما يقدم من ابتكار يكون أصلاً متجزئاً في تطور كلتشرية الحرفة.

كما إن للمعمار دوراً آخر، لا يقل أهمية عن دوره في التعامل مع المادة، و ابتكار أداة الحوار الجمعي. فالحرفي/ المعمار هو من بين أهم قادة المجتمع الذي يبتكر تنوع معيش الجماعة، لأن سيكولوجية الفكر تمل بسرعة. لقد تطور تركيب الفكر بحيث يكون مبتكراً بالضرورة، و إلا لعجز عن تجاوز المعيش و الوجود البيولوجي، و لما حقق الانتقال إلى معيش كلتشري، أو تمكن من ابتكار حضارة الإنسان و تطورها.

---

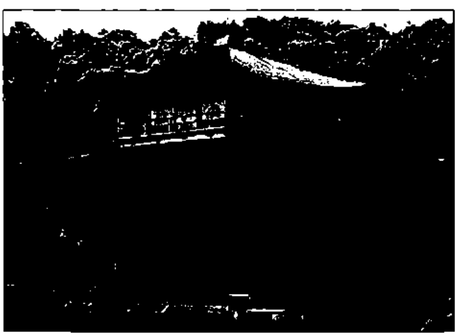
(٣٦) Storr, *Solitude: A Return to the Self*, p. 80.

فالتعامل المتكرر عنده يؤلف تجميد ترويض لقدرات الفكر على الانتباه و الابتكار. و يؤلف خطراً على الوجود. كما إن التكرار يبلد قدرات الابتكار، و يُعجز قدرة التكيف مع متغيرات البيئة، سواء هذه كانت المتغيرات مبتكرة، أم بسبب متغيراتَ طبيعية في البيئة. و لذا بقدر ما يعي الفكر هذا التكرار، و تجمد التنوع، يحسّ بملل التكرار. و هنا يكمن التباين بين الفكر النشط المتجدد، و ذلك الكسلان المحتبس في كلتشريات عفَّى الزمن عليها و تجاوزها.

بينما يختلف الفنان المبتكر عن الرامي البارع في استعمال البندقية، الذي هو حرفي بارع، أمامه هدف واضح، لأنه لا يعرف في البدء ماذا ستكون الحصيلة، أو شكل هدفه الذي سيكتمل. و لا يتضح الهدف بالنسبة إليه، الشكل و ما ستكون الحصيلة عليه، إلا لحظات قبل استكمال العمل، حيث عند ذاك فقط يتضح شكل الحصيلة.

و مثلاً على ذلك عندما ابتكرت المسطبة (Mastaba) مع السلالة الفرعونية الأولى في ٣٢٠٠ ق.ع. و هو عبارة عن منشأ مستطيل مرتفع عن الأرض، مع سطح أفقي، ابتكر ليكون مرقداً، مع جوانب مائلة، يضم قاعة تحت الأرض تشغل كقبر لأحد الفراعنة. و قد امتد هذا الطراز في الزمن إلى حين ابتكار الهرم المتدرج في ٢٧٧٨ ق.ع.، أي بعد حقبة دامت أكثر من ٤٠٠ عام من غير تغيير، سوى توسيع الشكل و إنضاجه.

كما نجد حالة مشابهة في ابتكار الباكودا (Pagoda) و بنائها في اليابان. لقد ابتكر طراز الباكودا في اليابان مع اعتماد المجتمع «الديانة» البوذية، و ذلك في القرن السابع. و كلما أصيبت بضرر أو حريق، يعاد البناء بالصيغة نفسها. لقد أنشئت الباكودا ضمن ساحة معبد كوكاي (Kukai)، في عام ٨٢٣م، فاحترقت كلياً، و أعيد بناؤها بالصيغة نفسها في ١٦٤٥. كما أنشئ «المعبد الذهبي» في عام ١٣٩٧، و هدم في القرن الخامس عشر، ثم أعيد بالصيغة نفسها، و من ثم أقدم راهب و حرق المعبد في عام ١٩٥٠، و أعيد بناؤه بالصيغة نفسها أيضاً، سوى زيادة قليلة بالذهب المسخّر في التصميم.


المعبد الذهبي كيوتو اليابان

و ينطبق الشيء نفسه على تصميم الجوامع. لقد أنشئ أول جامع ليأخذ شكلاً معمارياً، و كانت قبة الصخرة في (٦٨٨ ـ ٦٩٢م)، مستنسخة من أصل العمارة البيزنطية، و قد التزم بهذا الشكل إلى اليوم، و لم يتمكن الفكر المعماري الذي يقود التعمير نيابة عن العالم الإسلامي من تطوير الشكل و مواكبة التطورات الإنشائية و الطرزية.

إذاً، فإن أشكال المسطبة و الهرم و الباكودا و الجامع ما هي إلا حِرفٌ تُكرر نفسها، و إن اتصفت في بعض الحالات بكونها حرفة و عملاً دقيقاً و مميزاً، لكن لا يرقى شكلها إلى مقام الفن.

٢٠ ـ النقلة من الحرفة إلى الفن

حينما يقدم أحد أفراد المجتمع و يبتكر تكنولوجيا جديدة، باستقلال عن شبكة الكلتشريات، بتفعيل قدراته الابتكارية، و هو واعٍ بهذه الحركة، يكون قد حقق عملاً حرفياً حراً، فالأمر سيان إن كان هذا ضمن شبكة تكنولوجيات لمجتمع بدائي بسيط أو مركب. المهم أن يعي الفرد هذه الحرية التي منحها لذاته. فتؤلف هذه الحرية مجال النقلة إلى العمل الفني. تؤلف هذه الحركة، النقلة من الحرفة إلى الفن، و تؤلف في الوقت نفسه، عزلة الفنان عن المجتمع، إلى أن يظهر المصنَّع و تقبل أعماله جماعة ضمن المجتمع أو خارجه، مهما طال الزمن.

إن عزلة الفنان عن المجتمع، لا تعني عزلته عن هموم المجتمع و هموم إنسانيته. بل تعني أن باستطاعته أن يركّز على ما يريد أن يركز عليه، بالرغم من وجود الآخرين في محيطه. فمثلاً، لوحظ بأن الموسيقاريَيْن «موزارت» و «شوبرت» (Mozart and Schubert)، كانا يركزان على أفكارهما في ظروف حيث يجدها الآخرون مربكة و ملهية. فكانا مستغرقَين بأفكارهما حتى و إن كانا بصحبة الآخرين[٣٧].

فبينما يسعى فكر الفنان في المرحلة الأولى إلى إتقان تكنولوجية الإنتاج، و في الثانية إلى التعبير عن تفردية الذات، فهو لا يهمه في المرحلة الثالثة، في العمر المسن، كفنان أو عالِم، التواصل مع المتلقي مع أفراد المجتمع، فيصبح الملهم إلى حد كبير. فيصب طاقاته في التعبير عن حوار باطني، يتركز على جوهر الفكرة بصيغها المجردة.

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.

لقد زادت حالة بتهوفن الصماء عزلته عن المجتمع، و أبعدته عن شعور الآخرين و ثقته بهم، و أصبح يغضب بسرعة مع الآخرين، أو يديم صداقة حميمة معهم. بالرغم من ذلك كتب أحد كتاب سيرته[٣٨]: «تمكن بتهوفن في عالمه الأصم، من تحقيق تجارب لتكوينات شكلية جديدة، حرٌ من الأصوات الحاصلة في واقع الوجود، و حرٌ من محددات مادياتها. فأصبح حالماً، يُرَكِب و يُعيد تركيب تأويلات الواقع ضمن رغبات مخيلته، مطلقاً إياها لرغبات حرة في تكوينات شكلية لم يحلم بها أحد من قبله»[٣٩].

يقول بتهوفن: «يسمع الفرد العادي غناء الراعي، و أنا لا أسمعه، و الجالس بقربي يسمع الناي، و أنا لا أسمعه». هذا ما جعله في عزلة عن الناس. و أصبحت همومه هي تحقيق ما يرضي ذاته، لا ما يرضي الناس، فالموسيقى بصفتها المجردة هي ضمن مخيِّلة الذات، فجاءت الرباعيات المتأخرة في أعماله، ألحاناً لذاته، لا يسمعها، و إنما يحسها في خلوته التي لا يشاركه فيها أحد.

هكذا تمكن عباقرة من أمثال بتهوفن في رباعيته الأخيرة، و كوربوزيه من تصميم كنيسة رون شامب (Chapel of Notre Dame du Haute, Ronchamp)، أن ينتقل كلٌ منهما عند عمر معيَّن إلى الحوار مع المجتمع عن طريق حوار باطني[٤٠]. كما يتمثل هذا المنحى في أعمال غويا (Goya) المتأخرة، و بيت موندريان (Peit Mondrian)، و مونيه (Monet)، و بيكاسو، و غيرهم. لم يتمكن الفنانون الذين لم يسنوا بالعمر، أن يحققوا مثل هذا الحوار الباطني. و يتمثل هذا في مجال الموسيقى بـ «موزارت، و شوبرت، و برسل، و شوبان، و مندلسن». ففي هذه المرحلة الأخيرة و الثالثة من الوجود، و الوعي بمضمونها يفقد الحوار هموم إقناع المتلقين المستمعين. لأن الفنان يصبح في هذه المرحلة ينظر في أعماق ذاتيته و لا يهمه أن يفهمه الآخرون أم لا[٤١]. و لكنه يكون مدعماً في هذه الحالة بتجربة من ابتكار طليعي ناضج، و قدرات تكنولوجية حرفية قد نضجت منذ مدة طويلة و اختمرت في الذاكرة.

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٤٠) الحوار الباطني: حينما يقوم الفنان بحوار مع ذاته بمعزل عن هموم المجتمع، لأنه يشعر في آخر أيام حياته أن من حقّه أن يعبِّر عن الذات لذاتها و ليس للمجتمع. و غالباً في أيادي العباقرة من الفنانين. و تؤلف هذه الأعمال أهم أعمالهم و يتمثل ذلك بالرباعيات المتأخرة للموسيقار بتهوفين. و قد يأخذ الحوار الباطني صيغة معرفة قبلية (A Priori).

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

يعيش المعمار العبقري، مع فجوة واسعة تفصله عن ظرف واقعية تقبل الناس أعماله. إن سبب هذا العزل هو المعيش في خلوة الذات لذاتها، التي تتمثل في هذه الحالة بأعمال «گاودي» و من ثم «كوربوزيه»(٤٢).

أما بيكاسو فقد تردد لوهلة قصيرة حينما كان في دور الابتكار، و في دور إحداث نقلة، و ذلك بسبب ردود الفعل من قبل أصدقائه و زملائه المقربين. و حتى الذين أعجبوا بأعماله السابقة، لم يتمكنوا من رؤية واضحة لعمله في لوحة «الآنسات» (Les Demoiselles). و قد تنوعت هذه الردود من التردد إلى الغموض و الحيرة، حتى بالنسبة إلى «براك» (Braque)، و إلى الغضب عند «ماتيس» (Matisse).

و قد وصف بيكاسو شعوره في مثل هذه الحالات حينما يقدم الفنان على مجازفة كبيرة، بقوله: «الرسم هو الحرية. فإن أقدمتَ على القفز، فربما تقع في الجهة الخطأ من الحبل. و إن لم تجرؤ على المجازفة فسيكون كسر الرقبة، ...؟ عليك أن توقظ الناس. كما عليك أن تُثَوِّر تصوراتهم للأشياء. إذاً لا بد أن تبتدع تصورات لا يتقبلونها».

لقد دوَّن بيكاسو بدقة فائقة سيرورات مراحل تهيئته و تحقيق أعماله، فيقول: «إن جميع أعمالي هي بحوث، تتضمن تعاقباً منطقياً، لذا أرقمها و أؤرخها. فهي تجارب في الزمن. ربما سيأتي يوم من سيعترف بالجميل لهذا التدوين». و يفسر بقوله: «إنه ليس من الكافي التعرف إلى أعمال الفنان، لكن من الضروري معرفة متى حققها، و في أي ظرف... و سيأتي اليوم، من دون شك، حيث سيسعى إلى التعرف إلى ابتكار الإنسان عامة عن طريق التعرف إلى مراحل الابتكار». لقد طبق ذلك، عندما هيّأ بيكاسو نحو خمسة و أربعين سكجاً عند التهيؤ لرسم لوحة غورنيكا (Guernica)، و معظمها مرقم و مؤرخ.

يعلق أحد الباحثين على التكوين الشكلي لـ «غورنيكا»، بقوله: تتضمن اللوحة معالم ظهرت في أعمال بيكاسو السابقة، و البعض منها بوضوح. كما جاء البعض متأثراً بأعمال رسامين كلاسيكيين جبابرة، مثل «نيكولا بوسان» (Nicolas Poussin)، و «جين أوغست أنغرس» (Jean-Ausguste Ingres)، و «ماثياس غرونولد» (Matthias Grunewald)، و «أوجين ديلاكروا» (Delacroix)(٤٣).

---

(٤٢) Don Norman, *The Psychology of Everyday Things* (London: Basic Books, 1988), p. 158.
(٤٣) Gardner, *Creating Minds: An Anatomy of Creativity Seen Through the Lives of Freud, Einstein, Picasso, Stravinsky, Eliot, Graham, and Ghand*, p. 51.

تصور هذه اللوحة الفوضى و تعبّر عنها، كما تظهر للطفل الساذج. يعبِّر فيها عن مختلف نواحي تصادم الحرب الأهلية الإسبانية و عنفها، و عن التناقض في داخلها و ما تتضمنه من العنف. فحققت رسالة قوية و واضحة ضد الحرب، و إدانة ضد فاشية فرانكو. و يقول بيكاسو: «أعتقد أن على الفنان أن يعمل مع قيم روحية[٤٤]، و أن يكون طرفاً في نزاع حول القيم الإنسانية، وذلك حينما تكون القيم الحضارية العليا مهددة. فالفنان، هو في الوقت نفسه كائن سياسي، لذا عليه أن يكون منتبهاً إلى ما يحصل من تمزيق القلوب، سواء أكانت مأساوية أم أحداثاً مفرحة. لا يُصنع الفن لتزويق المساكن فقط، و إنما كأداة حربية لمهاجمة العدو و الدفاع ضده»[٤٥].

يقول بعض النقاد، بأن أعمال «سترافنسكي» (Stravinsky) الأولى لم تكن متميزة، إذ كان في هذه المرحلة، مرحلة إتقان تكنولوجيا التعبير. فكان يتعلم لغة القادة الكبار الذين سبقوه، كما هي حالة أغلب العظماء المبدعين الأسلاف. لذا تتشابه أعماله الأولى مع أعمال الموسيقيين الروس مثل، رمزكي كورساكوف (Korsakov)، و جايكوفسكي (Tchaikovsky) و غيرهم، و بقي متأثراً بهم، إذ يظهر هذا التأثير في أعماله اللاحقة الناضجة[٤٦].

فقد تمكن سترافنسكي في فترة وجيزة جداً، من عام ١٩١٠ إلى ١٩١٣ أن يحقق ثلاثة أعمال من روائع فن القرن العشرين، و كان المتوقع بعد هذا، أن يقدم أعمالاً أخرى. غير أن الواقع يختلف تماماً. فقد قدم قطعاً أخرى و استنفد طاقات جمة، من دون أن يتمكن من تحقيق ما يجلب انتباه الجمهور، نظراً إلى تعقيدها و عجزها عن التعبير، مقارنة بأعماله السابقة. هذا يعني أن سيرة الفنان لا تدل على ما سيحصل من نوعية في الأداء في الأعمال اللاحقة، إذ من الممكن أن ينزلق الفنان الكبير في نهج غير مثمر، و تستنفد منه الطاقات و تهدر[٤٧].

٢١ ـ تقديس الإنتاج و المصنّعات بقوى فوقية

كان الإنتاج في مجتمع الصيد البدائي و الزراعي، يقدس و يدعم بطقوس متخصصة، و ذلك لإشراك القوى الفوقية كالأرواح بهدف تأمين حمايتها من قوى

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٩.

أرواح الشر. فكانت المجتمعات البدائية، أو الموقف البدائي من التكنولوجيا، تستحدث الكلتشريات التي تتضمن طقوس السحر و العبادة لاستعطاف القوى الغيبية، و إشراكها كطرف في سيرورة الدورة الإنتاجية، فيؤمِّن لها دعماً فوقياً غير متناهٍ. امتدت هذه الطقوس و المشابهة لها في تطور المجتمعات الأخرى، و بمختلف صيغها. ففي العراق، مثلاً، يذبح عند حفر أسس بناية أو دار خروف قرباناً إلى الله، و في حالة تعذر ذلك بسبب التكلفة، يذبح ديك قرباناً إلى الإله نفسه.

لذا كان التصنيع و البناء هو تعامل تقوده قيادة غيبية، و غالباً بقيادة منظمة لاهوتية. و استمرت و تطورت في أوروبا صيغ متنوعة لهذه الطقوس. فلم يزل المجتمع المتقدم و الدنيوي يكسر قنينة من الشامبانيا عند تدشين باخرة معاصرة، لا بهدف شربها و إنما بهدف تقديمها قرباناً إلى قوى فوقية. أو كسر الشيء قبل أن يقْدم الشيطان و يؤذي الباخرة.

و عادة لا تتحدد هوية هذه القوى أو يذكر اسمها، أو تشخص كما في الكلتشريات التي لم تزل قيادتها منظمات لاهوتية، مع ذلك هناك إصرار منها على ممارسة هذا الطقس الذي أصبح تقليداً يتبعه المجتمع.

كما عند اقتران حدث البناء مع طقوس و مراسيم دينية، يكتسب الحدث إقراراً اجتماعياً، و تجربة تقليدية مقدسة. يؤلف تفعيل الطقس حركة سيكولوجية عاطفية. لذا لا يؤلف تكرار الطقس في نظر المؤدي إلى حالة مملة، لأن التنوع العاطفي الطقسي يتحقق أغلبه ضمن المخيِّلة، بسبب ارتباط دلالات الطقس مع رؤى رمزية خارج واقعية التنوع، و المتغيرات التي تتحقق في تفعيل الطقس. هذا صحيح حتى في حالة المجتمع الحضري، عندما يقرن الحدث بطقس ديني أو رمزي آخر. فمثلاً حضر تسعمئة عامل، عندما تم نصب الـ «مسلة» في ساحة القديس بطرس في روما، في عام ١٥٨٦. و أقدم هؤلاء، على تلاوة صلاة القداس أولاً قبل المباشرة بالعمل، و بهذا أقرنوا رفع المسلة و نصبها بطقس ديني، و بهالة فوقية، فينتقل هنا التعامل من كونه نقل حجر النصب أو المسلة و نصبها، إلى تعامل مقدس مرتبط و مدعم بقوى إلهية فوقية، و بحماية منها[٤٨].

(٤٨) Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience*, p. 106.

٢٢ ـ آلية التصحيح الذاتي

تضمنت صيغة الحركة الجدلية قبل الحداثة آلية التصحيح الذاتي التي اعتمدها إنتاج الإنسان في كل مكان و زمان. لم يكن اعتماد هذه الآلية خياراً، و إنما تفرضه ضرورة التعامل مع خصائص المادة، و هو الوعي بمنطق التعامل مع هذه الخصائص، و سلاسة حركة المعلومات ضمن تفعيل الدورة. ذلك لأن التعامل، بقدر ما يكون غير متوافق مع خصائص المادة، سيفسد، و سيعني هدر الطاقة. و لذا يقدم منطق تفعيل الدورة الإنتاجية، و يسقط العمل الذي يسرف في استنفاد الطاقة. و هنا مصدر تضمن الإنتاج التقليدي آلية التصحيح الذاتي.

تتراكم لدى الفرد المعيَّن، المعرفة و الحس بصفات معالم المصنَّعات في السيرورة البطيئة للتغير في الدورة الإنتاجية التقليدية،، مهما كان موقع المؤدي أو دوره، في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية. لذا لا يتعرض الفرد المؤدي في مختلف مراحل الإنتاج إلى مفاجآت تربك المعرفة أو تعرقل سيرورة استيعابها. فتتمكن الدورة الإنتاجية اللاحقة من تحقيق التعديلات و التحسينات المناسبة، و يهمل منها ما هو غير مجدٍ قبل أن يتفاقم في دورات لاحقة. ذلك بسبب كفاءة التغذية الاسترجاعية في نقل المعلومات إلى الدورة اللاحقة.

لذلك يتمتع الإنتاج التقليدي، بآلية التصحيح الذاتي. و هذا ما جعل قدرة تحقيق صفة الأبتمال في أغلب مصنَّعات الإنتاج التقليدي الحرفي. و لم يخفق الإنتاج التقليدي، في كل زمان و مكان، في تحقيق هذه الصفة، إلا في حالات نادرة.

إن أغلب صيغ التعمير يتضمن علاقات شكلية ضمن قياساتها الصغيرة نسبياً و المتجزئة، التي تتمتع كل منها بصفة الأبتمال. و لذا نجد التعامل مع مختلف المصنّعات، بما في ذلك العمارة، و الرجوع إليها برؤية استعادة (Retrospect)، نجدها عمارة و مصنّعات جميلة، بقدر ما تحمل من صفة الأبتمال. إنها أشكال تلقائية، لأنها لم تتضمن تنظيماً عاماً شاملاً يقود التصنيع، و إنما ينبني التعمير على تنظيم التصحيح الذاتي المتجزئ، فتتسم أغلب مصنعاته بصفة الأبتمال.

كانت الآليات التي قادت التعمير في المجتمعات ما قبل المكننة، في مختلف صُعدها في التكوين الاجتماعي، تتضمن آلية التصحيح الذاتي. إن قدرة إدامة آلية التصحيح الذاتي من قبل الجماعة، يفترض أن تكون المعرفة المتضمنة في شبكة

الكلتشريات، مستوعبة من قبل مختلف الكلتشريات القائمة في الشبكة. و ذلك لسببين: **أولًا**، كفاءة الحرفي حيث تتضمن آلية التصحيح الذاتي، **ثانياً**، كفاءة التغذية الاسترجاعية و التي تنشطها المعرفة العامة و المشتركة بين مختلف أفراد المجتمع التقليدي. و لذا فإن في قدرة سيرورة الدورة الإنتاجية تحقيق التصحيح الذاتي، كلما تظهر حاجة جديدة إلى مصنّع جديد، لإرضاء مختلف متطلبات مركب الحاجة: النفعية و الرمزية و الاستطيقية.

ففي السيرورة البطيئة للتغيير في الدورة الإنتاجية، تتراكم المعرفة لدى الفرد المعيَّن، و الحس بصفات معالم المصنَّعات، مهما كان موقعه أو دوره، في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية. لذا لا يعرض المؤدي في مختلف مراحل الإنتاج إلى مفاجآت تربك المعرفة أو سيرورة التعامل مع المصنَّعات. فيتمكن أفراد الدورة الإنتاجية اللاحقة من تحقيق التعديلات و التحسينات المناسبة، و يهملون ما هو فاسد منها قبل أن يتفاقم في شكل المصنّعات اللاحقة، لأن الإنتاج التقليدي يتمتع بآلية التصحيح الذاتي.

إنها آلية تصحيح تحصل ذاتياً، من غير أن يكون فكر مبتكر فعّال مقرر، يصحح الأجزاء القائمة في الدورة الفعالة، أو أن يكون وعيه ضمنياً. و هذا ما جعل قدرة تحقيق صفة الأبتمال في مختلف المصنعات حالة تلقائية. و لم يخفق الإنتاج التقليدي، في كل زمان و مكان، في تحقيق هذه الصفة، إلا في حالات نادرة جداً، و ذلك حينما يفقد الإنتاج شروط صفات الحركة الجدلية التقليدية، بقدر ما تعجز سيرورة الدورة عن قدرة تحقيق إيصال المعلومات المناسبة إلى المتلقي. و قد تمثل هذا العجز، إلى حد ما، في عمارة مدينة بترا في الأردن، و غيرها من عمارة المدن التي كانت متأثرة بالحضارة الرومانية مثلاً.



بترا

و هي تلك الحضارات التي استنسخت معالم و طرزاً من العمارة الرومانية، من غير أن تكون شبكة الكلتشريات التي تتعامل بموجبها، و بخاصة منها التكنولوجية، متهيئة لاستيعاب المعرفة و الحسّيات المناسبة لقيادة الدورة الإنتاجية. لذا عجزت عن تحقيق تعامل مجدٍ مع الشكل المستورد. كما عجزت هذه الحضارة عن تحقيق صفة الأبتمال التي تحمل تلك المعالم، و عن تحقيق صفة الأبتمال و الحسية الاستطيقية الحرفية التقليدية.

فكانت هذه العلاقة اللا متوازنة بين الحضارات نادرة جداً في الإنتاج التقليدي، و تؤلف حالة استثنائية. ذلك لأن التأثر بمعالم الحضارة الأخرى يكون بطيئاً، الأمر الذي يؤهل الحضارة المستوردة، أن تستوعب متطلبات التعامل مع المعالم المستوردة بصيغة بطيئة، فتستوعب متطلباتها؛ و بسبب بطء تطور الإنتاج التقليدي الحرفي عموماً، وهو ما جعل هناك تقارباً معرفياً و حسياً بين إنتاج مختلف الحضارات التقليدية، عدا تلك التي تكون في معزل عن عامة التطور الحضاري، و التي تكون محتبسة في شبكة كلتشريات فاتها الزمن، أو تلك التي تطورت و نضجت و ابتكرت صيغاً تكنولوجية تفردت بها. كمثال أشكال المصنعات التي ابتكرتها الحضارة الصينية و اليابانية، مقارنة بتلك التي ظهرت في حضارات الشرق الأوسط.

تبتكر القدرات المعرفية و الحسية ضمن تفعيل الدورة الإنتاجية، وتماس الفكر مع خصائص المادة. فالفلسفة، و عموميات المعرفة، التي يبتكرها الفكر، ليست أكثر من تجربة عمومية المعرفة التي يسخّرها الفكر في تفعيل الدورة الإنتاجية. كما إن الوعي بصفة الأبتمال و ما يتطلب من حسية سواء في شكل مادية المصنّعات أو تلك اللا مادية، كالرقص و الغناء تبتكر و تنضج كذلك ضمن تفعيل دورة الفعل.

لا تبتكر بطولة الحروب أو العبادة معرفة و حسية تمتد في الزمن سوى ما يتحقق امتدادها في أشكال مصنعات، كالأنصبة و أبنية المعابد، التي هي حصيلة دورة إنتاجية، وليس المعركة الحربية أو طقس العبادة. بمعنى أن الذاكرة لا تمتد في الزمن ما لم تمتد ضمن مصنع مادي. و تعبّر أسطورة أغنية داوسي عن العلاقة بين عاطفة الذات و حسيتها و مادة المصنع. و ما شكل المصنَّع إلا المادة التي حُفرت و كيِّفت و نُحتت لتأخذ ذبذبة آنية تعبر عن حسيات الذات.

٢٣ ـ أغنية داوسي

تعود أسطورة أغنية داوسي إلى قبيلة «ماندينغو» في غرب أفريقيا، و هي كما يلي:

عاش في قديم الزمان بطل عظيم اسمه «غازير» انتصر على جميع أعدائه و نهب بيوتهم، واعتقد أنّ عظمة أفعاله لا يمكن أن تُنسى أبداً، و عندما كان عائداً ذات مرّة من إحدى معاركه الضارية رأى حجلاً مستلقياً فوق العشب يغنّي، فاستمع إلى نصّ أغنيته:

«ما من سيف بلغت قوّته درجة أنّ حامله لن ينسى أبداً، إلى الزوال ستؤول أعمالك الحربية يا غازير، لأنّها تنبع من القوّة الغاشمة و كذلك أنا، ذلك الذي يشدو بهذه الأغنية سوف يطويني النسيان، أمّا أغنيتي فستظلّ حيّة. أشكر الآلهة التي سمحت لي أن أشدو بهذه الأغنية التي اسمها «داوسي» الأبطال و المدن و البلدان سيطويها النسيان يوماً و لكن «داوسي» لا، فهي الأغنية التي ستظلّ حيّة للأبد».

«عندما سمع «غازير» أغنية الحجل هذه، أغرق في التأمّل، ثمّ ذهب إلى حكيم طاعن في السنّ لأخذ مشورته[٤٩]. فقال العجوز: «الحجل على حق. إنّ أعمال السيف آيلة إلى الفناء. فالأبطال و المدن و البلدان ستدخل يوماً طيّ النسيان. و لكن «داوسي» لا، الأغنية التي ستظلّ حيّة للأبد». و عندما سمع غازير البطل ذلك، ذهب إلى حدّاد ـ لأنّ الحدادين يصنعون كلّ ما هو نفيس في أفريقيا، و قال له: «اصنع لي عوداً أعزف عليه لحن أغنية «داوسي» لأنّ «داوسي» الأغنية ستظلّ حيّة للأبد»، فأجاب الحدّاد: «سأصنع لك عوداً، لكن لن تستطيع العزف عليه»، فقال «غازير»: «أيّها الحدّاد، قم بعملك و اترك الباقي علي». صنع الحدّاد العود و أحضره إلى «غازير»، فأخذه و مدّ يده إلى الأوتار يريد العزف، و لكنّ العود لم يصدر لحناً، فقال للحدّاد: «ما هذا؟ لماذا لا تعزف هذه الآلة؟» فأجاب الحدّاد: «سبق أن قلت لك». قال غازير: «افعل شيئاً لتعزف الآلة!» و لكنّ الحدّاد أجاب: «لقد قمت بعملي و الباقي عليك!»

و هنا سأل غازير: «ما عساني أن أفعل؟» فأجاب الحدّاد: «ليس العود سوى قطعة من الخشب لا يمكنها الغناء لأنّه ليس لها قلب. و مسألة خلق قلب لها تقع عليك. يجب أن تذهب قطعة الخشب هذه على ظهرك إلى المعركة. يجب أن تمتصّ تنفسك و دموعك. يجب أن تكون آلامك آلامها و مجدك مجدها. يجب أن لا تظلّ قطعة الخشب هذه جزءاً

---

(٤٩) يوليوس ليبس، أصل الأشياء: بدايات الثقافة الإنسانية، ترجمة كامل إسماعيل (بيروت: دار المدى، ٢٠٠٦)، ص ٣٣٩.

من الشجرة التي اقتطعت منها، بل يجب أن تصبح جزءاً من مصيرك أنت». و هنا نادى «غازير» أبناءه الثمانية و خاطبهم قائلاً: «سنذهب اليوم جميعاً إلى المعركة. يجب أن يظلّ صليل سيوفنا خالداً على مرّ العصور. فأنا و أنتم يا أبنائي الثمانية، يجب أن نخلد في الأغنية التي اسمها «داوسي»». و هكذا ذهبوا إلى المعركة و كافحوا كفاح الأبطال. حمل «غازير» العود على ظهره، فتردّد صوت دقات قلبه الشجاع على خشبه، و تساقطت حبّات عرقه على العود عندما عاد منتصراً إلى بيته. ثمانية أيّام قضاها في المعركة مع أبنائه الثمانية. و طوال ذلك الوقت كان يحمل عوده على ظهره. و لكن في كلّ يوم كان يسقط أحد أبنائه ميتاً. حمل غازير جثثهم[٥٠] على كتفيه و قطرات دمهم تقطر على العود. و عندما لم يعد عنده أبناء ليخسرهم، بكى لأوّل مرّة في حياته، فبللت دموعه العود. أقبل الليل و ذهب الناس جميعاً للنوم ما عدا «غازير» الذي ظلّ وحيداً قرب موقده. فكر بأعماله البطولية فوجدها لا تساوي شيئاً، فبكى ثانية في وحشته العميقة. و فجأة سمع صوتاً قريباً بدا و كأنّه آتٍ من صميم قلبه. أنصت له «غازير» ثمّ بدأ يرتجف لأنّه سمع العود يغنّي. كان يردّد أغنية «داوسي». الأغنية التي لن تفنى أبداً. مرّت قرون عديدة على وفاة «غازير» و نسي الجميع صليل سيفه، و لكن لا نزال إلى الآن نغنّي أغنية «داوسي» التي ستعيش أبداً. و كلّ أولئك الذين سيولدون بعدنا سيستمرّون في غنائها[٥١].

---

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) المصدر نفسه.

الفصل الخامس

الكلتشر(*)

(*) «الكلتشر» (Culture): المعتاد ترجمة كلتشر في اللغة العربية بكلمة ثقافة (Education). تؤلف هذه الترجمة تناقضاً و التباساً في المعنى، لأن أصل معنى كلمة الثقافة في اللغة العربية و غيرها من اللغات، هو دلالة المعرفة الرفيعة و المهذبة. بينما مصطلح الـ «كلتشر» اشتقّ من اللغة اللاتينية بدلالة الزراعة، و أصبح مصطلحاً يسخّر بدلالة مختلف ممارسات المجتمع الصالحة و الفاسدة، لذا يتعيّن أن يميّز بين دلالة كلمة الثقافة عن ذلك الـ «كلتشر».

لقد اعتاد كثير من اللغويين الذين يترجمون مصطلحات من لغات أخرى إلى العربية، أن يختاروا كلمة عربية مشابهة بالمعنى، و يحملوّها بدلالات متعدّدة، الأمر الذي يجعل اللغة العربية في كثير من الحالات غير دقيقة في التعبير و المصطلحات، لأنها استعملت الكلمة أو مشتقاتها بدلالات متعدّدة. و إن أراد الفكر العربي أن يواكب التطور العلمي، سيجد نفسه معوقاً بمحدّدات اللغة العربية الكلاسيكية، لغة الأدب و الحوار الاجتماعي، و من بينها الالتزام بلغة القرآن. لقد بدأ العلم يتطور بشكل أُسي (Exponential) منذ القرن الثامن عشر، فلم يحدّد نفسه باللغة المحلية، سواء منها الإنكليزية أو الفرنسية أو الألمانية و غيرها. و إنما سخّر مفردات من اللغة اللاتينية و غيرها، و ركّبوا منها مصطلحات لتأخذ معاني متعدّدة حسب التطور المعرفي. و لأنها لغة غير دارجة، فأصبحت لغة خارج الحوار الاجتماعي، و تميّزت عنها، فتخصّصت بالمصطلحات العلمية. و لأنها لغة مركبة لا تتحدّد بلغة هموم المجتمع، أصبحت قدرة توسعها لا حدود لها. فيما يلي نموذجان لهذه المصطلحات المركبة:

Archaeopteryx- Extinct Reptile with Two Legs.
Spillopsyllus- Rabbit Flea.

لقد اكتشف العلم لغاية نهاية القرن العشرين ٤٠٠ ألف صنف من الـ «خنفساء» (Beetles)، و سجّل لكلّ منها وصفاً، و ركّب لها أسماء علمية، كمثال على هذا التطوّر. بينما قرّرت السلطة في سورية في منتصف القرن العشرين، تدريس العلوم الطبية باللغة العربية، فأصبح تدريس هذا العلم خارج مسار التطور العلمي. كل يوم يبتكر دواء جديد، فيبتكر له اسم جديد. العلم الحديث، حدث جديد في تطور المعرفة، بسبب تطور الفكر الموضوعي من ابتكار المعرفة، و ما ابتكر من آليات التوصل إليها، كـ «الميكروسكوبط» و «التلسكوب» و توسّع و تنوّع أدوات المختبر. و هو ما يتطلّب تجاوز لغة الحوار الاجتماعي، و لغة النصوص الدينية، و مواجهة التطور العلمي حسب متطلّباته، و ليس ما تفترضه التقاليد و الأيديولوجيات المعتمدة.

١ ـ انفصال الإنسان عن المتصلة الطبيعية

مع اكتساب الإنسانيات الوعي في الوجود، و قدرات ابتكار الكلتشريات، خرجت الإنسانيات عن المتصلة الطبيعية و تجاوزتها. فانفصلت عن عالم الحيوان بقدر ما اكتسبت من قدرات الابتكار. أو، مع نضج قدرات الابتكار، تهيأت قدرة تجاوز المتصلة الطبيعية، لذا كان لقدرات الابتكار التي سخّرتها الإنسانيات، دور فعّال أكثر من أي حيوان من قبلها في تحقيق تطوير ذاتها. و كانت بهذه الحركة قد سخّرت آلية البراكسيس التي سرّعت نضج تطور بيولوجية شكل بدن الإنسان الـ «نياندرتالي» (Neanderthal).

٢ ـ ظهور الكلتشر في مجتمع الإنسان

مع تطور الإنسانيات، بدأت تبتكر شكلية مصنّعات، متجاوزة القدرات الغريزية. المصنَّعات هي الأداة التي يسخّرها الفرد و الجماعة في التعامل مع البيئة، بهدف إرضاء مركب الحاجة. بمعنى، أصبح الفرد من الإنسانيات لا يؤمن إدامة معيشه، من غير ابتكار أداة تعامل مع متطلبات البيئة، و أصبح يقود تفعيل حركة فكر واعٍ مبتكر في تعامله اليومي.

و كان لتطور ابتكار تنوع المصنَّعات، و ممارسة تفعيلها في إدارة المعيش اليومي دور فعال في التكوين البيولوجي لدماغ الإنسانيات بعامته و توسعه، فأخذ الفكر ينضج و يتوسع، بقدر ما توسعت و تعقدت ممارسة قدراته الابتكارية. بهذه الممارسات الابتكارية مع البيئة، و تنوع تصنيع مصنّعات إرضاء مركب الحاجة، أصبحت الإنسانيات، أول حيوان يطور تركيب وجوده البيولوجي من موقع شبه واعٍ بأنه يبتكر مصنَّعات أداة التعامل مع متطلبات البيئة. و بقدر ما تطورت القدرات الابتكارية لهذه الإنسانيات، و تفاعلها مع القدرات الغريزية، أخذت تتحول هذه الممارسات لتؤلف كلتشريات. فأصبح التعامل مع متطلبات البيئة الطبيعية و الاجتماعية، عن طريق كلتشريات. و هي

رؤى للوجود يبتكرها الفكر و يسخرها في قيادة سلوكياته مع البيئة، فتقود هذه الرؤى سلوكيات التعامل.

و مع تحَقق هذا التفاعل المتبادل، بين بيولوجية الإنسان و الفكر، خارج المتصلة الطبيعية، توقف نسبياً التطور البيولوجي لدى الإنسانيات، أو، أصبح بطيئاً نسبة إلى ذلك الكلتشري. لم تتوقف سيرورة آلية الاصطفاء الطبيعي، سوى أنه أصبح غالب التطور عن طريق ابتكار الكلتشريات، و ما يبتكر و يكتسب من معرفة و حسيات، حيث يفعل التكوين البيولوجي، الغريزة، قاعدة تفعيل ابتكار الكلتشريات و تطويره.

كان «تشارلز داروين» أول من وضّح و فصل آلية الاصطفاء الطبيعي، و في الزمن نفسه نظّر ألِفْرد رسل ولاس (Alfred Russell Wallace) نظرية التطور. و كان العالم الفرنسي، الكونت جورج لوي بوفون (Georges-Louis Buffon) (١٧٠٧ ـ ١٧٨٨)، هو أول من تمكن من تجاوز المعتقد الديني الإبراهيمي بأن أشكال مختلف الكيانات خلقها الله بالصيغة التي هي عليها.

و ما إن تجاوز الإنسان المتصلة الطبيعية، حتى أصبح عليه أن يبتكر استراتيجيات التعامل غير تلك التي يرثها غريزياً. و عندما تجاوز المتصلة الطبيعية، لم تتغير صيغة معيشه فحسب، بل أخذ يبتكر صيغاً جديدة متنوعة في إدارة المعيش.

و لكي يتمكن من تحقيق هذه الصيغة من المعيش، أحدث تغييراً في مجالين من صيغة و إدارة المعيش والموقف: تفاعل قدرات الابتكار و المناحي الغريزية التي يرثها و تجعل منها كلتشريات، تسخّرها في تعاملها مع البيئة. مع ظهور ابتكار كلتشرية جديدة، يكون قد غيَّر تعامله مع البيئة. و لذا أصبحت المناحي الغريزية، لا تظهر و لا تفعل في معيش الإنسان، و إنما ما يظهر و يفعل هو كلتشريات يبتكرها. و هكذا كلما سادت قدرات الابتكار، كلما ابتعد الإنسان عن المناحي الغريزية المحضة. لذا لا تظهر الغريزة في إدارة المعيش اليومي، و إنما في كلتشريات مبتكرة.

و بهذا القدر تأخذ سلوكيات الإنسان صيغاً كلتشرية أبعد من قاعدتها الغريزية البيولوجية التي يلد معها.

و لذا يتعين إنضاج مناحي التربية الكلتشرية منذ الطفولة لتؤلف قاعدة ينبني عليها تطور و إنضاج الكلتشريات المبتكرة لاحقاً، و إلا تبقى قدرات الابتكار معوقة بالمناحي الغريزية المحضة.

تقود كلتشريات جديدة هذا التعامل، أي التفاعل بين المناحي الغريزية و قدرات الابتكار، و لذا لم تظهر الاستراتيجيات الغريزية في سلوكيات الإنسان إلا بعد أن تحولت إلى صيغة ما في كلتشرية مبتكرة.

فأصبح على الفكر أن يحقق نقلة أخرى عند تجاوز المتصلة الطبيعية، و لا يقتصر ابتكار تحول الاستراتيجيات الموروثة إلى كلتشريات، بل كذلك عليه أن يبتكر رؤى للوجود؛ موقعه و وظيفته في هذا الوجود، و تحديد علاقاته مع الظواهر الطبيعية.

بينما نجد أن الحركة الأولى تؤلف ابتكار كلتشريات، تهدف إلى تأمين البقاء و قوت المعيش، نجد أن الحركة الثانية التي يقدم عليها الفكر، مساءلة ما الوجود و علاقته مع الظواهر الطبيعية، و ما أصل هذا الوجود، و ما سيكون مصير هذا الوجود.

٣ـ تطور الإنسانيات و ظهور الإنسان العاقل

لقد تطورت الإنسانيات (Hominids) إلى الإنسان العاقل (Homo Sapiens)، عن طريق امتزاج بين آليتين: الاصطفاء الطبيعي، و آلية البراكسيس. و كلما يتقدم هذا التطور، يتعاظم أكثر دور آلية البراكسيس، فيتوسع ابتكار الكلتشريات و يتوسع دورها بالقدر نفسه في قيادة سلوكيات أفراد المجتمع.

أخذ الفكر يبتكر كلتشرية لكل من صيغ التعامل مع متطلبات البيئة و إرضاء سيكولوجية الوعي بوجودية الذات. فمثلاً، ظهرت كلتشرية البحث عن الطعام و صيغ و مواعيد طقوس تناول الطعام، و أدوات و مقومات (Ingredients) الطعام، و كيفية تحويل المادة الخام إلى طعام صالح، و غيرها من الكلتشريات التي تقوم بوظيفة قيادة سلوكيات تهيئة الطعام و تناوله. ينطبق أيضاً بالنسبة إلى تأمين مختلف متطلبات أصناف مركب الحاجة، و إدامة الوجود، سواء أكانت حاجة سكن أم نقل أم حماية أم تعبُّد، و غيرها. فألف ابتكار الكلتشر، علاقة جديدة بين الفكر و الغريزة، بحيث لا تظهر قدرات الغريزة في تفعيل سلوكيات الفرد، إلا بعد أن تتفاعل مع الفكر، فتأخذ صيغة كلتشر.

و لذا مع نضج ابتكار الكلتشر في إدارة متطلبات المعيش، أصبحت المُصنَّعات، و من بينها العمارة، مقوماً متأصلاً في وجودية كيان الإنسان العاقل، و إلا لعجز عن إدامة البقاء. و ما تاريخ ظهور المصنّعات (Artifacts) إلا تفاعل قدرات الفكر مع متطلبات الكلتشر، فيبتكر الأداة المادية بهدف تفعيلها في إرضاء صنف الكلتشر المعيَّن.

إن إمكان تحريك قدرة الابتكار، حالة بيولوجية، يتفرد بها فكر الإنسان، أو أدق، يتمايز نوعياً عن الحيوانات الذكية المتمثلة بالقرود و الدولفن و الأخطبوط و الغراب، باعتبارها لم تزل قائمة ضمن المتصلة الطبيعية (Continuum).

٤ ـ تركيب الكلتشر

كان تطور الكيان الحي، و مختلف السلوكيات و الفيزيولوجية التي يظهر فيها، حصيلة لتفعيل آلية الاصطفاء الطبيعي. و لا تتحرك آلية الاصطفاء الطبيعي إلا إذا ظهر ما يهدد بقاء الكيان، سواء بسبب تغير في البيئة، فيحصل حركة دورية تغير جينات بيولوجية الكيان الحي، إلى أن يتحقق القدر المناسب من تغيير في التكوين البيولوجي لبدن الكيان الحي، بحيث تتوافق بالقدر المناسب مع متطلبات البيئة الجديدة، أو عند ظهور كيان منافس في البيئة نفسها. فعلى الكيان القائم أن يكيِّف معيشه لكي يتمكن من إدامة بقائه، بالرغم من المنافسة. المهم، لا تستنفد الجينات طاقة في حركة التغير ما لم يكن هناك ضرورة لتأمين هذا التوافق و إدامة الوجود.

و حينما ظهرت قدرات تغير واعٍ بصيغها الأولية لدى الحيوانات المتقدمة، اكتسب الوعي الذي تحمله مع الزمن قدرة اختيار حركات خارج منهجية الجينات عند التعامل مع البيئة. و مع تكرارها تأصلت هذه القدرات في فيزيولوجية الكيان الحي، و هي قدرات ابتكار بصيغها الأولية، قدرات تفعيل الوعي. فاكتسب الوعي استقلالاً نسبياً للتفاعل مع متطلبات البيئة، و هو تفاعل متنوع يقرره الكيان الحي في آنية ظرف التفاعل. و هكذا ظهرت الميمات (Memes)[1] البدائية في الوجود البيولوجي لدى الكيان الحي.

ورثت الإنسانيات قدرة تفعيل الميمات، و منها انتقلت هذه القدرات إلى الإنسان العاقل. إن قدرة تطور و حركة و تراكم و نمو و نضج هذه الميمات لدى الحيوان تكون محتبسة ضمن تطور آليات الاصطفاء الطبيعي. أما لدى فكر الإنسان فقد اكتسبت حرية التطور و التوسع، مع تطور الفكر، و في الوقت نفسه، تفعيل هذه الحرية التي تسبب بدورها تطور الفكر. تؤلف الميمات ميكريات، جزئيات تركيب رؤى و أداة الكلتشر.

---

(١) ميمات (Memes): هي أصغر وحدة في تكوين الكلتشر، بينما الجينات هي أصغر وحدة بيولوجية في تكوين فسيولوجية الكيان الحي. ابتكر ريشارد دوكنز في كتابه: *The Selfish Gene Richard Dawkins*، عام ١٩٧٦ مصطلح الميمات، ثم اعتُمِدَ من قِبَل كثير من البيولوجيين.

و هكذا أحدث فكر الإنسان نقلة، في بيولوجية الكيان الحي، مع ظهوره إلى الوجود، فأصبح ينبني الوعي بوجوده على تفاعل بين الجينات التي يرثها، و الميمات التي يبتكرها.

يصف «مارك پايجل» (Marc Pagel)، من جامعة «ريدنغ» (Reading)، الجينات حسب ما ظهرت في تنظير «ريشارد دوكنز» (Richard Dawkins)، بصفة الجينات الأنانية، بأنها وحدات التكاثر الحياتية، تتكرر و تبني البدن المعيَّن، لذا فهي آلية حركة و بقاء الكيان الحي. و في مقابل الجينات صاغ دوكنز مصطلح «ميم» بكونها أصغر وحدة في تركيب الكلتشر. يذهب مارك پايجل في دراسته ليقول إن الميمات هي الوحدة التكوينية للجينات. فنحن نعيش «نحمل ميمات الكلتشر، و بهذا نؤمن بقاء إدامة شبكة الكلتشر، و إدامة البقاء و الحوار الاجتماعي». و إضافة إلى ما جاء به مارك پايجل، بيّن «تيم سبكتر» (Tim Spector) أن إضافة إلى مفهوم الميمات كوحدة ميكرية لتركيب الجينات، هناك الجينات الناشئة (Epigenetic)، المرنة، تتغير تجاوباً مع عوامل ظروف المعيش، مثل الغذاء و الأزمات السيكولوجية، و غيرها من الهموم، التي يتعرض لها البدن في مدة بقائه في مجال الحياة. لذا تؤلف الجينات الناشئة الأداة الفعالة و المباشرة التي تغير الجينات، و تبعاً لتطور الكيان(٢).

و من هنا ظهر الإنسان الذي يبتكر صيغ معيشه، و مفهومه لعالم وجوده، و موقع الوعي بهذا الوجود في عالمه. فأصبح الفرد كياناً فعّالاً في تكييف و ابتكار كيانه البيولوجي، ما اصطلح على هذه الحركة بآلية البراكسية ـ كما أشرنا إليها سابقاً.

٥ ـ الغريزة و سلوكيات التعامل

بدأ الفكر مع الإنسان العاقل، يأخذ دوراً فعالاً في قيادة استراتيجيات سلوكيات التعامل مع متطلبات إرضاء مركب الحاجة فيؤمن إدامة الوجود، بدلاً من الاستناد إلى استراتيجيات غريزية موروثة.

أصبحت القدرات الغريزية الموروثة لا تظهر في سلوكيات الفرد الإنسان، إلا بعد أن تتفاعل مع قدرات الابتكار، فتظهر بإحدى صيغ كلتشر. كما لا تظهر قدرات الابتكار في مجتمع الإنسان العاقل إلا بكونها كلتشريات لمختلف متطلبات إدامة الوجود.

---

(٢) *New Scientist* (16 June 2012).

و حينما تظهر قدرات الابتكار يحققها أفراد محددون في المجتمع، فيستوعبها المجتمع و يجعل منها صيغاً لكلتشريات جديدة، يوظفها في قيادة مختلف سلوكيات و علاقات أفراد المجتمع، كفئات و قبائل و مجموعات و إثنيات و طوائف و أمم، و غيرها من صيغ تجمعات مجتمع الإنسان.

ما إن يدرك الفرد أنه يحتل موقعاً في حيِّز الوجود، المادي و المعنوي، بين الأشياء و أفراد الجماعة، حتى يضطر إلى تحديد موقفه منها، و بهذا التحديد الواعي يكون قد حدد هويته. إن العلاقات ضمن شبكة الكلتشريات التي تحتم على الفرد تحديد موقعه في الوجود كثيرة و متنوعة. يمكن لنا أن نختزل هذه العلاقات بقدر ما هي تهمنا هنا، بكونها تلك التي تتضمن عالم المصنَّعات بعامتها، و منها عينيات الفن و العمارة. تؤلف هذه العلاقات موقفاً فكرياً يؤسس و يحدد علاقات تكوين الهوية، بما في ذلك الموقف الفكري للفرد، كإرادة فعالة في بيئة المعيش. و يمكن حصر هذه العلاقات الكلتشرية بين الإرادة و عالمها الخارجي، أو الوعي بوجوده ضمن هذه العلاقات و خارجها، بستة أصناف:

(١) تؤلف العلاقة بين الفرد المفكر و الفكر الذي يحققه، في المجتمع، بين الـ «أنا» كوجود واعٍ بذاته، و «أنا» كفرد أفكر فيه و كيف «أتصور أنا الأشياء»، و في المقابل، علاقة الأنا بمن هم «يتصورون ما أنا عليه»، أو بما «يتصورون بما أتصوره عن نفسي».

(٢) العلاقة بين الفرد و بدنه، و هي العلاقة بين وعي الفكر ببدنه، و واقع هذا البدن كوجود بين الأشياء التي تؤطر وجوده: من حيث الصحة و المرض، جماله و قبحه، قوته و ضعفه، و سلامة البدن و تشوّهه أو تعوّقه. إنها علاقة كيف «أنا» أنظر و أقيّم بدني و أحسه، شكلاً و عافية، و كيف «هم» يقيِّمونه، و ما تأثير هذا التقييم على إدراكي لجسدي.

(٣) العلاقة بين الفرد و الفرد الآخر: علاقة قائمة و متغيرة مع أفراد العائلة، و أفراد المجتمع، و موقع هؤلاء في التنظيم المقامي، و الطبقي و المرتبي في العمل، كما في التنظيم الإثني، و الديني، و غيرها من المنظومات التفاضلية في شبكة الكلتشريات. إنها العلاقة بين الـ «أنا» و الـ «هم»، و التي تحدد من هو الفاعل و من المفعول به، بين المُرسِل و المُرسَل إليه، إنها العلاقة بين الحاكم و المحكوم، بين الأب و الابن، بين المعلم و الطالب، بين السيد و العبد، بين الحبيب و المحبوبة، بين «نحن» و «هم» ـ «هم» الذين نحاكي، أو نُكبر و نخضع لإرادتهم، أو «هم» الذين نكره و نحتقر و نهاب.

(٤) العلاقة بين الفرد و الحيوان و النبات: تحدد كيفية تسخير وجود الذات مع واقعية وجود الحيوان في معيشه العام، من حيث استهلاكه كطعام، أو تربية صداقته و ألفة المعيش معه، سواء أكانت علاقة سائغة أو خلاف ذلك. أو كيف يسخّره كطاقة في الإنتاج و الحركة و النقل و المتعة. كما إنها علاقة فكرية، تنظم تراتبية (Hierarchal) مختلف الحيوانات، و تصنيفها. فاعتبرت بعض الحيوانات مقدسة و أخرى مدنّسة، بعضها تؤكل أو لا تؤكل، و منها الخطر على الوجود كالحيوانات المفترسة والسامة. و منها الأليفة التي نتمكن من التعايش معها في أحياز معيشتنا نفسها كالكلاب و الطيور و القطط، و غيرها من الكلتشريات التي تحدد هذه العلاقات.

(٥) العلاقة بين الفرد و المُصنَّعات: و هي الكلتشر التي تحدد موقف الفرد من المُصنَّعات التي يقدم على تصنيعها للوجود، و اقتناء الأشياء و تسخيرها كأداة لإرضاء حاجات منفعية كالجلوس على الكرسي لتأمين الراحة، و اللجوء تحت حماية سقف الدار من العوامل الطبيعية و الحيوانات المفترسة، أو استخدامها كأدوات ترضي الحاجة الرمزية للتمايز و التفاضل، و دعم الهوية، التي تتمثل بالقبعة لرجال الأعمال، و العمامة لرجال اللاهوت، و كرسي الحاكم للقاضي، و أبهة القصر لرجال السلطة و الثراء، و العربة نسبة إلى التاجر، و الملابس للتمايز الإثني و الديني. تشير هذه المُصنَّعات إلى موقع هوية الفرد في المجتمع: الموقع الطبقي و المالي و المقامي و الانتماء المذهبي، و غيرها. و تمتد هذه العلاقة فتشمل كيف يسخّر الفرد هذه المُصنَّعات في تأمين المتعة في معيشه اليومي. فيقدم على حفظها، و صيانتها، و توثيقها و ترويجها أو إهمالها و نبذها، و ذلك حسب أهميتها نسبة إلى متطلبات شبكة الكلتشريات التي يجد وجوده و وعي هويته فيها.

(٦) العلاقة مع الأشياء الوهمية: كاستحداث قوى شبحية فوقية و خارقة و غيبية تمنح إلى أشياء جامدة طبيعية قائمة في الوجود، و تتمثل هذه بعبادة الطوطميات (Totems) كالأشجار و الحيوانات، و كذلك عبادة الظواهر الطبيعية كالشمس و القمر و المطر، و تقديس المعابد و الأضرحة و الحجر، و غيرها مما تختاره المخيِّلة لتجعل منه مقومات لحماية هويتها. أو تصور عوالم خارج واقع الوجود المادي كتصور العالم الآخر: عالم الجنة مع حورياته، و عالم تحت الأرض مع أنهاره، عالم حر من العمل و الكد، عالم الملائكة و الشياطين و التنانين (Dragons) و الجن، و الحيوانات الطائرة، كالحصان المجنح سواء أكان بيغاسوس (Pegasus)، أو البُراق، أو غيرها من المتخيلات

التي يتصورها الفرد و يسخّرها لدعم هويته. كما يدعم هويته بكيانات شبحية كالآلهة، التي تبتكرها المخيِّلة و تعيش حصراً في مخيِّلتها.

٦ ـ أجناس الإنسان و تنوع البشرة

يدلنا تاريخ مصر و الإغريق، على أنهم لاحظوا تنوع لون البشرة، و لكن لم تصبح كلتشراً تؤثر في العلاقات الاجتماعية، و لا في علاقاتهم في مجال العمل و التجارة. و لم يؤلف لون البشرة كلتشريات ذات قيمة اجتماعية تفاضلية يؤخذ بها.

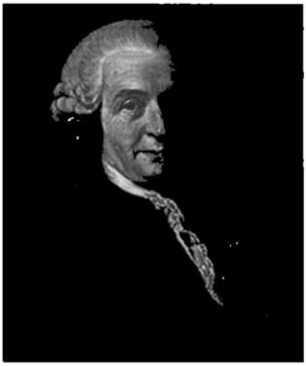
فكانت علاقات العمل و التجارة على شواطئ النيل و البحر المتوسط، من حوالي ٣٠٠٠ عام قبل عهدنا لغاية عام ٤٧٦ من عهدنا، أو لأواخر القرن الخامس، محددة بالتشابهات و التباين في مركبات الكلتشر و اللغة و ليس لون البشرة. و بالرغم من وجود الرقيق، الذين غالباً ما كانوا أسرى حرب، فلم يكن للّون دور في العلاقات بين الناس. و لكن تغير ذلك الموقف منذ القرون الوسطى، حينما ظهرت قدرة على السفر البعيد، و أصبح السفر أسرع و أقل مخاطر، جعل من الممكن أن يجابه المسافر التاجر، أو المبشّر، كلتشريات و أماكن بعيدة غير مألوفة. فأصبح بعض الأوروبيين في هذه المرحلة يبحرون بهدف النهب و السلب و ليس للتجارة. فلم يكن الالتقاء بين هذه المجموعات الناهبة و المنهوبة علاقة تُساوي بين أفراد البشر. و لذا كان من الطبيعي أن يجدوا في اللون الآخر انتقاصاً و ذلك لطمأنة سيكولوجية ذاتية، و في الوقت نفسه، لكي يبرر النهب و القتل و انتهاك حرمة الآخر.

كما تدل البحوث الأنثربولوجية، ما كان لمجتمع الإنسان العاقل أن يتطور و يتوسع، مقارنة مع مجتمعات الإنسانيات الأخرى، لولا تمكنه كجماعة من التخلص من الفرد المشاكس و العدواني و المعتدي. و كان الإنسان العاقل بهذه الحركة قد تخلص من الجينات العدوانية. و حتى وقت قريب، قبل زمن الإنتاج الزراعي، كانت الجماعة تقتل العدواني من بين أفرادها[٣]. لذا اصطلح بعض الباحثين على وصف الإنسان العاقل بـ «الإنسان الفاضل» (Homo Virtuous). فقد اكتشف «بول زاك» (Paul Zak) من جامعة كليرمونت، بأن الأفراد الذين يمتلكون كمّاً أكثر من هارمون «أوكسيتوسين» (Oxytocin)، يتمتعون بأخلاقيات التسامح و الكرم و الاهتمام بالآخرين. و قد وصف مادة الـ «أوكسيتوسين» بأنها مفتاح السلوكيات الأخلاقية.

(٣) لم تَزَل المجتمعات تسخّر السجون و الإعدام للمسيئين من بين أفرادها.

و مع تكوين مجتمع الإنتاج الزراعي و تأسيس الدولة و ابتكار الأديان، ظهرت المناحي العنصرية و التفاضل و المناحي الإثنية و العنصرية و تفاضل لون البشر، و الفقير و الغني، الأمر الذي أدى إلى إرباك بيئة خيرية العلاقات الاجتماعية.

كان أول تصنيف للبشر ابتكره «كارل لينايوس» (Carl Linnaeus) (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨)، الذي نظم البشر بأربعة أصناف حسب لون البشرة. و من ثم صنَّف الناس حسب مزاجهم، بعد أن افترض أن مزاج الجماعات متأصل في الجنس: فالأوروبي دموي (Sanguine)، و الآسيوي حزين (Melancholic)، و الأمريكي المحلي سريع الغضب (Choleric)، و الأفريقي بارد المزاج (Phlegmatic).



كارل لينايوس

و قد اعتمدت الكثير من الدراسات الأوروبية هذا التصنيف، كما أصبح معتمداً من قبل المعاهد الأكاديمية، و مُنح صفة علمية. و بأقل من خمسين عاماً لهذا التصنيف جاء كانط بتصنيف آخر، في عام ١٧٨٥، و ثبت التحيز الأوروبي، حيث عرّف الأجناس حسب لون البشرة. كانت هذه المصنفات، بالنسبة إليه، ثابتة و غير قابلة للتغيير. و قد اعتبر أن الأوروبي يمتلك الملكات العقلية، بينما يمتلك الهنود و الصُّفر ملكات قليلة، و يأتي بالمرتبة الدونية «السود». و روّج هذا الاعتقاد، بأن لون البشرة يؤلف المفتاح لتحديد الملكات المتميزة. و هكذا تأسست «ميمات» اللون. و تأسست هذه المفاهيم مع تجارة الرق، و سخّرت لتبرير هذه الممارسة.

بالرغم من ذلك كان «كارل لينايوس» أول من سعى لتأسيس نظام تصنيف تراتبي متسلسل، يستند إلى الصفات الطبيعية الجديرة بالملاحظة لشكل الكيانات الحية، بدلاً من الأوهام الدينية و الأساطير.

٧ ـ خصوصية تَقبُّل الكلتشريات

يدرب المجتمع الفرد و يربيه على مقومات شبكة الكلتشريات الفعّالة في ذلك المجتمع. و يواجه فكر الفرد متطلبات التعامل مع هذه المقومات، فيستوعب منها ما

يتمكن منه. لا يحصل استيعابه لشبكة الكلتشريات كما تعرض له، بل يرفض بعضها، و يعدل البعض الآخر، و يهمل جزءاً منها، و يستحدث بديلاً منها، و يؤوِّل أجزاءها. و تستمر الذات منذ الولادة حتى الوفاة، بهذه الصيغة من الوعي، وهي في دوامة تنظيم المعلومات في الذاكرة و المخيِّلة. فتعيد تركيبها كحصيلة لتعاملها مع مقومات شبكة الكلتشريات.

يتحقق هذا التعامل ضمن مزاج هوية الذات الفعالة، و القدرات المعرفية التي يسخّرها الفرد في مختلف صيغ تعامل هويته مع مقومات الشبكة. و هي في حالة تكييف مستمر، و تجاوب مع مختلف أجزاء التعامل المتعدد و المتنوع مع مقومات الشبكة، و موقع هويته من كل منها. و لذا يكون الفرد من هذا الموقع دائماً في مخاض فكري و سيكولوجي. فيكون الفرد غالباً غير مخيّر بهذه العلاقات المتنوعة، لا بالنسبة إلى المجتمع و لا إلى مقومات الطبيعة، لأنه كيان حي مادي، له بدن، و لذا يشغل حيزاً بين الأشياء، و هو فكر واعٍ لذاتية كينونته ضمن المجتمع. و بقدر ما يدرك بأنه يشغل حيزاً، و هو فكر بين الأفكار الأخرى، متفرد بين عمومية الآخرين، لذا، بات عليه أن يحدد أو يكيِّف علاقته البدنية و العاطفية و الفكرية مع مختلف الأشياء الحية و الجامدة و المتخيلة، إن كانت هذه مع الظواهر الطبيعية أم مع المُصنَّعات، أو مع الأفراد الآخرين، أو مع الأشباح القائمة في المخيِّلة. و يتعامل الفرد مع كل من هذه المقومات في آنية التعامل كموقف تتفرد به خصوصيته ضمن تفاعله مع متطلبات المنظمات و المؤسسات و أيديولوجياتها المتضمنة ضمن شبكة الكلتشريات.

بتعبير آخر، يرافق وعي الفرد بوجوده طوال حياته، دوامة هموم تركيب هذه الهوية، مقابل عموميات و منظومات المجتمع. إذاً، الهوية، أو تأمين مقومات الهوية و تفعيلها، هو نهج تفعيل القدرات المعرفية و الحسية ضمن شبكة الكلتشريات، كما تفهمها و تحسها خصوصية الفرد. يأخذ هذا النهج صيغاً متعددة و متنوعة حسب ظروف تكوين الكلتشريات التي يتعايش معها الفرد، و مع علاقات هذه الكلتشريات و موقعها التاريخي بين الكلتشريات الأخرى.

٨ ـ حضارة الإنسان و شبكة الكلتشريات

من غير قدرات الابتكار التي يتمتع بها دماغ الإنسان، لما حصلت حضارة الإنسان، و لبقي في مرحلة ضمن المتصلة الطبيعية. مع ذلك لا تتحرك هذه القدرات ما لم تتهيأ

لها الظروف المناسبة ضمن شبكة الكلتشريات التي تتمتع بقدرات معرفية تدعم هذا الابتكار. و هناك ظروف كثيرة تحفّز الفكر على تحريك القدرات الابتكارية، و منها ظروف التعامل مع البيئة، و ما يحصل فيها من متغيرات. لا يحصل الابتكار الذي تسعى إليه القدرات الابتكارية فجأة، و من غير عامل محفز خارج قدرات الذات، بل يفترض أن يكون هناك محفزات بيئية أو اجتماعية أو سيكولوجية تعي بوجود إشكالية ضمن تركيب المجتمع التي يتعين مجابهتها. كما يفترض هذا الوعي سيرورة من الخطوات التي تفرض نفسها على القدرة الابتكارية فتحفزها:

أولاً، يتعين أن يتحقق وعي لدى الفكر المبتكر، سواء أكانت رؤى واضحة أم ضمنية، بأن هناك إشكالية أخذت تؤثر سلبياً على أيديولوجية المجتمع و صيغة المعيش.

ثانياً، تتقدم قدرات هذا الوعي على توضيح نوعية الإشكالية و علاقاتها و ارتباطاتها مع صيغة المعيش القائمة، و تأثيرها السلبي في الدورة الإنتاجية أو المعيش بعامته.

ثالثاً، تقيم قدرات الابتكار أهمية معالجة هذه الإشكالية و ضرورتها، و تفترض بأنها تستحق الجهد الذي تقدر استنفاده في معالجتها.

رابعاً، عند ذاك فقط تقدم هذه القدرات و تبتكر صيغة لمجابهة هذه الإشكالية. و هو قرار ذاتي تتفرد به إرادة الفكر لفرد معين. و هنا يكون موقع و زمن تفاعل هذا الفكر المبتكر مع المادة الخام، الذي ينقلها إلى شكل المصنّع كأداة إرضاء مركب الحاجة.

غير أن كلاً من هذه القرارات و الخطوات لا يتحقق ما لم يكن هناك، في مكان ما في شبكة الكلتشريات عامل فعّال يقوم بدعم تلك الخطوات، سواء أكان هذا الدعم واضحاً أم ضمنياً. و أنه محفز للخوض في مخاطرة، تنبني على تحدٍّ سيكولوجي و استنفاد جهد. و ما يحسم دعم سيرورة الابتكار، و الخوض في مخاطرتها، هو الدعم الذي تتلقاه من إحدى الكلتشريات الكثيرة في الشبكة. و ستعجز سيرورة الابتكار، أو تتعثر، إذا لم يلتقِ هذا الدعم، بصيغة معنوية أو مادية، واضحة أو ضمنية. فستعجز هذه الإرادة عن الشروع بسيرورتها في مخاطرة الابتكار.

يتعامل مجتمع الإنسان ضمن شبكة الكلتشريات، التي تقوم كل من كلتشرياتها بقيادة سلوكية معينة في المعيش، بهدف إرضاء رؤية أو حاجة معيّنة، سواء أكانت هذه

الرؤية صالحة أم فاسدة. فهناك مثلاً في المجتمع كلتشريات الصدق و الأمانة و النزاهة و الاستقامة، كذلك حرية الذات أو الالتزام و التعبد، و في مقابل ذلك هنالك كلتشريات السرقة و الخدعة و الإسفاف و غيرها التي تفسد التماسك الاجتماعي. كما أن هناك في الوقت نفسه، كلتشريات الطعام و العمارة و الملبس و الرقص و العبادة و الحب، و غيرها. تتضمن كل من هذه الكلتشريات قيم التعامل وصيغ سلوكياتها مع المصنَّعات كأداة تسخّرها الجماعة في مخاض ممارسة كلتشرية معينة، فتؤلف بمجموعها شبكة الكلتشريات.

٩ ـ تعريف الكلتشر

الكلتشر، لا تعني التعليم و الثقافة، أو التعليم الراقي، و إنما هي صيغة المعرفة التي تقود سلوكيات الجماعة في مختلف متطلبات إدامة الوجود و المجتمع. حيث تتفاعل قدرات التفكر مع ما يرث الفرد من غريزة، فتظهر لواقع الوجود الكلتشر، كرؤى للوجود، التي تقوم بدور قيادة مختلف سلوكيات تعامل الإنسان، كفرد و جماعة و في مختلف صيغ إرضاء مركب الحاجة. يؤلف مجموع الكلتشريات التي يتعامل معها الفرد وعياً ضمنياً، أو واضحاً، بوجود شبكة لمجموع الكلتشريات التي يعي بتعامله معها، و ليس واقع مجموع الكلتشريات الفعالة ضمن المجتمع؛ و حصراً الفعالة منها في ذاكرة الفرد المتعامل معها.

تظهر رؤى الكلتشر من خلال تفاعل الفرد، كفكر فاعل، مع متطلبات البيئة، و بقدر ما يتمكن من تجاوز الحد المناسب للتعامل الغريزي، و استبداله بتعامل يبتكره، و ذلك لكي يقوم بمهمة إرضاء الحاجة التي أخذ يبتكرها الفكر نفسه. بمعنى، بدأت تستقل إرادة الإنسان، و تبتكر الكلتشريات في إدارة المعيش و ابتكار رؤى للوجود.

بدأ يسخّر مصطلح كلتشرية (Culture)، بدلالة الإنتاج الزراعي في اللغة اللاتينية (Cultura). و ظهر قبل هذا في فلسفة أفلاطون كرؤى لمفهوم بدلالة الفن الرفيع كالنحت و الشعر و الموسيقى، حيث هدف إلى فصل الممارسات الفكرية عن العمل اليدوي. و أشار أرسطو إلى المفهوم نفسه بدلالة مركزية الإنتاج، و حركة التداول الحسي بين الأفراد. كما ظهرت مفاهيم متعددة أخرى ضمن الفلسفة الإغريقية. و من بعدها تنوع مفهوم الكلتشر لدى كثير من الفلاسفة و تعددت المفاهيم. و اعتبر كانط مفهوم الكلتشر دلالة العبقرية و الحسية الاستطيقية.

١٠ ـ الكلتشر و الأيديولوجيا

مع ظهور الدراسات الأنثربولوجية، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأ يظهر مصطلح كلتشر، و يأخذ دلالات أكثر دقة و أقرب للواقع. لقد اعتمدنا منذ البدء في هذه الدراسة، المفهوم الذي جاء به الأنثربولوجي «تيلور» (E.B.Tylor)، في كتابه *(Primitive Culture)* (١٨٧١). فقد بيّن تيلور أن مصطلح الحضارة و الكلتشر يعبِّران عن المفهوم نفسه، و يتضمنان مختلف صيغ المعرفة: المعتقدات و الأديان و الفن و الأخلاقيات و القوانين و العادات و الطقوس. ثم نظّر «جورجي فالنتينوفتش بليخانوف» (Georgii Valentinovich Plekhanov)، بأن المصنَّعات و المفاهيم الكلتشرية تستند و تنبني على سيرورة تطور الإنتاج، التي هي حصيلة تفاعل جدلي بين الحاجة و ابتكار التكنولوجيا المناسبة.

و امتدت هذه المفاهيم في مجال الأدب و النقد الفني لغاية منتصف القرن العشرين. و منذ الستينيات من القرن نفسه، توسع مفهوم دلالة الكلتشر ليتضمن دلالة مختلف فعاليات المجتمع، بما في ذلك الطقوس و العادات و المراسيم و مختلف صيغ التعليم: التربية و التلقين و التدريس و التثقيف، إضافة إلى مجالات الفن و الأدب.

فهنالك لكل جماعة، أمة أو فئة، مجموعة من الكلتشريات تؤلف شبكة، و التي يوظفها المجتمع في قيادة مختلف سلوكيات أفراد المجتمع و علاقاتهم، كأفراد و كجماعات، و في مختلف مجالات المعيش اليومي. و تؤلف مجموع الكلتشريات التي يتعامل بموجبها الفرد و الجماعة، شبكة الكلتشريات لتلك الجماعة أو الفئة. و يؤلف المفهوم العام لهذه الشبكات في وعي الجماعة، و في حقبة زمنية معينة، أيديولوجية تلك الجماعة. كما يؤلف حالة تطور الشبكات الكلتشرية كافة لمجتمع الإنسان، لزمن معين، حضارة الإنسان بعامتها، و ما تتضمن من معرفة و حسيات وجودية.

إذاً، الأيديولوجيا (Ideology) مصطلح بدلالة نظام من الأفكار، و الآراء السياسية، و القانونية، و العلمية و الفلسفية، و الدينية، و الأخلاقية، و الاستطيقية التي تسود بعامتها في فكر المجتمع في أي مرحلة تاريخية معينة. و تتسم الصيغة الأيديولوجية بمجموع الكلتشريات الأكثر فعالية في قيادة المجتمع. و لذا إن سادت رؤى معينة أو طبقة أو فئة،

فستسود سمة كلتشرياتها الفعّالة على إدارة المجتمع بعامته. هذا لا يعني، أن المجتمعات المتوسعة و المركبة، لا تمتلك شبكات كلتشرية متعددة. و بقدر ما تسود طبقة أو فئة على إدارة تنظيم المجتمع، ستسود أيديولوجية هذه الجماعة أكثر من غيرها، أو تضفي سمة معيَّنة على إدارة المجتمع ككل و أيديولوجيته، سواء في مجالات الاقتصاد و الدين و السياسة و غيرها من هموم المجتمع[٤].

و ما قيمة أو حالة أو تطور شبكة كلتشريات لفئة ما، و في حقبة معينة، إلا حضارة تلك الجماعة أو الأمة في حقبة تاريخية معينة. لذا، فإن حضارة الإنسان، هي الحالة العامة للمجموع المتفاعل العام لشبكة الكلتشريات، من حيث تطورها و نضجها أو انتكاسها. و هو ما يعني كذلك، أن حالة أو قيمة حضارة شبكة الكلتشريات لأمة معيَّنة، ليست مستقلة بحد ذاتها، و إنما قيمتها و أهميتها تكمن ضمن السيرورة الحضارية العامة لتطور الشبكة الكلتشرية لحضارة مجتمع الإنسان.

تظهر الكلتشر المعينة حينما يعي الفكر أن هناك ضرورة لابتكار رؤى أو سلوكيات أو مفهوم أو علاقات و أداة لتقوم بوظيفة إرضاء الحاجة الجديدة، و كل ما يتطلب هذا التعامل هو أداة تعامل. عند ذاك تقدم مجموعة ما، بقيادة فكر معيَّن، و تبتكر كلتشرية معينة، فتسخّر هذه الكلتشرية لتقوم بوظيفة قيادة و تحرك تفعيل دورة إنتاجية جديدة، و ذلك بهدف تصنيع الأداة المصنّعة التي تسخّر في إرضاء مركب الحاجة المبتكر، ضمن الدورة الإنتاجية الجديدة. فيقدم الفكر ويختار مادة، و ينقلها من حالتها الخام إلى شكل المصنَّع. و يسخّر هذا المصنَّع في تفعيل أداة إرضاء الحاجة الجديدة.

و مع ظهور الإنسان العاقل، أخذ الفكر يبتكر كلتشرية لكل من صيغ التعامل مع متطلبات البيئة و إرضاء سيكولوجية الوعي بوجودية الذات. فظهرت مثلاً كلتشرية السكن، سواء أكانت كوخاً أم قصراً، أو كان في وسط القرية أو في الريف. و ينطبق ذلك على تأمين مختلف متطلبات مركب الحاجات الأخرى، و إدامة الوجود، سواء أكانت حاجة نقل أم طعام أم تعبُّد، و غيرها. يؤلف ابتكار كلتشر جديدة، ظهور و ابتكار علاقة جديدة بين الفكر و الغريزة، بحيث لا تظهر قدرات الغريزة في تفعيل سلوكيات الفرد، إلا بعد أن تتفاعل مع الفكر، فتأخذ صيغة كلتشر.

---

(٤) محمود محمّد جاد، النظرية الاجتماعية: الاتجاهات و التيّارات الكلاسيكية (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، ٢٠١٣)، ص ٣٨ ـ ٣٩.

و لذا مع نضج ابتكار الكلتشر في إدارة متطلبات المعيش، أصبحت المُصنَّعات، و من بينها العمارة، مقوماً متأصلاً في وجودية كيان الإنسان العاقل، و إلا لعجز عن إدامة البقاء.

و تاريخ ظهور المصنّعات، ما هو إلا تفاعل قدرات الابتكار مع متطلبات الحاجة ك «كلتشر»، فيبتكر مصنَّعاً بهدف تفعيله كأداة إرضاء متطلبات الكلتشر المعينة. فتبتكر الكلتشر لتقوم بوظيفة توضيح رؤى الحاجة، و ابتكار أداة إرضائها، و صيغ التعامل معها، مع ما تتضمن من طقوس سيكولوجية لدعم تفعيل إرضاء الحاجة المعينة، و كما يهدف تبرير الجهد المستنفد في ابتكار أدائها و فعل إرضائها.

إذاً، يرث الإنسان جينات تحدد القدرات البيولوجية للكيان الحي. لكنها لا تظهر هذه القدرات إلا بعد أن تتفاعل مع الفكر فتصبح كلتشريات. تؤلف الكلتشريات المعينة التي يبتكرها الفكر أداة في قيادة إدارة متطلبات المعيش اليومي. فعلى الفكر أن يهذبها و ينضجها و يجعل منها كلتشريات فعّالة صالحة، تؤمِّن له معيشاً مريحاً و مهذباً.

يجادل كثير من الباحثين في أيهما أساس في إدارة الوجود، الجينات أم الكلتشر؟ و غالباً ما يعرض هذا التفاضل بصيغة: الطبيعية في مقابل التربية (Nature Versus Culture). بينما الواقع، كما بيّنا، هو أنه لا يوجد تفاضل أو أسبقية بين الاثنين في عالم وجود الإنسان، و إنما الكلتشر هي حصيلة لتفاعل الفكر المبتكر مع متطلبات و محددات الغريزة.

يؤلف مجموع الشبكات الكلتشرية لمجتمع الإنسان، حضارة الإنسان، و ما تتضمن من معرفة و حسّيات وجودية. و ما قيمة أو حالة أو تطور شبكة كلتشريات لفئة ما، و في حقبة معينة، إلا حضارة تلك الأمة في حقبة تاريخية معينة، ضمن تطور حضارة الإنسان.

فتؤلف حضارة الإنسان، الحالة العامة للمجموع المتفاعل العام لتفاعل فكر الإنسان مع متطلبات إدامة وجوده، تطورها و نضجها أو انتكاساتها. وهو ما يعني أن حالة حضارة شبكة الكلتشريات أو قيمتها لأمة معيَّنة، ليست مستقلة بحد ذاتها، و إنما قيمتها و أهميتها هي نسبية، تكمن ضمن السيرورة الحضارية العامة لتقدم مجتمع الإنسان، و هذا ما أشرنا إليه عند بحث النسبية.

ينتقل شكل المصنّعات و العادات و طرز المعيش و الملابس من كلتشر إلى أخرى، و من حضارة إلى أخرى، و من زمن إلى آخر. غير أنها تتكيف في كل نقلة، و هناك في

كل نقلة تكنولوجية تبتكر لتؤمن موقعاً للكلتشر الجديدة ضمن شبكة الكلتشريات، و علاقاتها مع الكلتشر المتلقية. لذا يتنوع تعامل التلقي مع خصوصية الشبكة المتلقية و القائمة في الشبكة، و ذلك حسب ظروفها: الاجتماعية، المقامية و الطبقية و المهنية، و غيرها من خصوصية تقبل سيكولوجية الفرد، ضمن محددات طقم الكلتشريات للفئة التي ينتمي إليها في المجتمع المعين.

وهذا يعني كذلك أن لشكل المصنّعات حياة خاصة، تمتد في الزمن، تتجاوز أحياناً تاريخ الكلتشريات و الجماعات. يتمتع الشكل بقدرة الامتداد في الزمن و الديمومة، غير متمثل بحركات و طرز الإحياء (Revivalism)، و ابتكار الشكل الهجين. فمثلاً، انتقل الشكل و البعض من المبادئ الكلاسيكية للعمارة و النحت الإغريقي إلى عصر النهضة، و لم يزل يظهر في مختلف صيغ الإحياء و الأشكال الهجينة. كما تنتقل بعض المعالم الغرافيكية(٥) من شكل إلى آخر، الذي يتمثل بالعمارة المدجرة (Mudejar) في إسبانيا، و هو الطراز الذي جمع بين معالم من العمارة الغوطية مع تلك من العمارة الإسلامية في إسبانيا، في القرن الثالث عشر و لغاية السادس عشر.

١١ ـ التشخص individualism و ابتكار الكلتشر

لا يلتزم الفرد المتشخص (Individuated) بطقوم الكلتشريات (Cultural Sets) التي تقود هموم إدارة المجتمع، و إنما ينتقي منها ما يشاء، و لا يتردد في الانتقاء من شبكات أخرى، معاصرة أو حصلت في الماضي. و إن عجزت تلك الكلتشريات عن إرضاء طموحاته المتفردة و الابتكارية، الفنية و الحسية، فيبتكر رؤية تتناسب مع مزاج الذات في آنيات الوجود، فيمارس سلوكيات و قيماً مقترنة بها. فتتوسع رؤى الوجود، و معها تتوسع تكوين هوية الفرد، بقدر تفاعلها و تقبلها القيم المعرفية و الحسية التي أخذ ينتقيها و يبتكرها الفكر المتشخص.

إن تشابه التعامل و صور الحاضر مع تلك في السابق، و التعرف إلى الربط بين حالة و أخرى أو شيء و آخر، هو قدرة الفكر على تسخير المعرفة القائمة في الذاكرة، لمواجهة حالات جديدة مشابهة. يؤلف هذا الربط في الذاكرة اقتصاداً في ابتكار المعرفة،

(٥) غرافيكية الشكل (Form Graphics): هي تكنولوجية عرض صورة الشكل و ما يتضمّن من تركيب و تنسيق. أهم مقوّمات غرافيكية الشكل هي: الخط و السطح و اللون و توناتها (Tones) و ظلالها و شدّتها و كثافتها، و غيرها من المقوّمات. كما يشمل مفهوم الغرافيكية مهارة و دقّة عرض المقومات و تنظيم وضوحها لتعبّر عن هدف الدلالة، فتتداخل هذه المقومات و تؤلّف صورة الشكل الذي يحمل الدلالة.

بقدرة تسخيرها في إدارة المعيش اليومي. يتمثل هذا الترابط بالرؤى و عموميات الصور التي يسخّرها في تفعيل الآليات الأنالوغية المتضمنة الكناية و المجاز المرسل و الإيقاع و مختلف صيغ الاختزال و التشابه عند مواجهة المتغيرات و المستحدثات.

و بهذا الترابط المعرفي، يُخضِع الفكر الفوضى الشكلية القائمة في الوجود إلى المعرفة كما لو كانت قائمة[٦] و معروفة مسبقاً، و هي القدرات نفسها التي تحقق الهارموني عند التعامل مع الشكل المركب.

يتضمن مجتمع الإنسان نوعين رئيسيين من الهوية، و إن كانت مترابطة و متداخلة في إدارة المجتمع و الدورة الإنتاجية. كل منهما مميزة عن الأخرى، في أنها تحدد خصوصية سيكولوجية الفرد و خصوصيته.

يحمل الفرد هوية ذاتية خصوصية، **أولاً**، و يسخّرها، سواء يدري أم لا، عند تعامله مع مختلف صيغ هوية أفراد المجتمع، و مع مختلف الأشياء و المصنّعات القائمة في بيئة وجوده. لذا يتفرد كل فرد في تعامله مع زملائه ببعض الكلتشريات خلال التعامل معهم، و مع هوية أيديولوجية المجتمع كما هي في ذاكرته.

ثانياً، في مقابل خصوصية هذه الهوية الذاتية، هناك هوية الانتماء الاجتماعي، متمثلة بالهوية و هي الكلتشريات الإثنية و الدينية و المهنية و غيرها. كما يجد ذاته ضمن الهوية الجمعية متمثلة بكونه أباً، أستاذاً جامعياً، سائق عربة، شرطياً أو شاعراً شعبياً أو واعظ منابر. و تتفاعل هذه الهوية الاجتماعية مع دور الفرد ضمن تفعيل مختلف كلتشريات التنظيم الاجتماعي، أو تتفاعل مقومات الهوية ضمن حركة شبكة الكلتشريات. تتمثل حركة هوية الذات في تفاعلها مع تنظيمات و مؤسسات الدولة و نقابات العمال و الجمعيات و الحركات الوطنية و الليبرالية و النسوية و الشمولية[٧] و الدينية، و غيرها. و ضمن هذه العلاقة، لا يستوعب الفرد موضوعية البيئة فحسب، بل كذلك يقرن وجوده بها و يتكيف معها.

إنها سيرورة ترافق سيكولوجية الفرد طوال حياته، في حالات متنوعة من إضافات و إسقاطات و تعديلات. حيث يلقّن الأفراد معاني مقومات شبكة الكلتشريات،

---

(٦) Silvano Arieti, *Creativity: The Magic Synthesis*, 2nd ed. (London: Basic Books, 1976), p. 793.

(٧) أنتوني غِدِنْز، علم الاجتماع: مع مدخلات عربية، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة و تقديم فايز الصُيّاغ، علوم إنسانية و اجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٩٠.

و يتعلمون أدوارهم، و يتقبلون مهام كل منهم في تفاعل مع خصوصية الذات، فيساهمون، واعين أم لا، في تركيب الهويات المتعددة التي ينبني منها هيكل تركيب شبكة الكلتشريات. فتنقل رؤى التكوين الاجتماعي من جيل لرؤى الجيل اللاحق ضمن تطور شبكة الكلتشريات. و يلخص برغر حركة هذا التركيب، بقوله: «و عن طريق التجسيد الخارجي (Externalization) يصبح المجتمع مصنعاً إنسانياً. و من خلال التموضع (Objectification) يصبح الفرد ضمن تركيب تكوين المجتمع واقع تفرد المجتمع. و من خلال التذاوت الداخلي، تصبح هوية الفرد الإنسان «مُصنَّع اجتماعي»»[٨].

و ما يتعين أن يؤكده في كل هذا، بأن جدلية تركيب المجتمع و تفعيل الدورة الإنتاجية، تحدث كسيرورات جماعية حيث يسهم الفرد فيها كفاعل مؤدٍّ و متلقٍّ. لا يمكن لهذه السيرورة أن تحدث كتجربة خاصة لفرد بمعزل عن الجماعة. باعتبارها تذاوتاً (Subjectivity) ضمن خصوصية الذات. إنه تعامل يحصل بالضرورة لخصوصية الذات ضمن شبكة الكلتشريات، كواقع اجتماعي، حيث يتحقق المجموع العام للتفاعل الاجتماعي. و هنا موقع أهمية قدرة الفرد على التعامل مع البدائل، بل تفعيل ابتكار البدائل للذات الفاعلة.

١٢ ـ كلتشريات الأوهام، و سيرورة التاريخ

تتداخل الكلتشريات و تتفاعل ضمن الشبكة، لتؤلف أيديولوجية الجماعة، التي تقوم بدور قيادة سلوكيات المجتمع، و رؤى الوجود بعامته، سواء أكانت سياسية اجتماعية، دينية، و حرفية، أم غيرها من هموم الفكر في إدارة قيادة متطلبات المعيش.

يؤلف البعض القليل من أفراد المجتمع القوى الفكرية الفعلية التي تبتكر الرؤى الجديدة و تقود شبكة كلتشريات المجتمع في تفعيل القدرات المعرفية و الحسية التي تؤلف المرجعية المعرفية التي ترجع إليها الذاكرة.

لا يمنح معظم أفراد المجتمع لأنفسهم حق التفكر، و لا يهيئ لهم المجتمع الظرف الاجتماعي المناسب ليصبحوا قادة، و لا يمتلكون أصلاً مؤهلات قيادية. لذا فإن أغلب الكلتشريات التي تسخّرها العامة تكون مقيدة بالمرجعية التي يبتكرها القادة، و لا دور

(٨) Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (Sioux City, NY: Anchor books and Tracts, 1963).

قيادياً لهم في صوغها، سوى دعمها و الالتزام بها، فيؤلفون الكم الفعّال في المجتمع الذي يتقبل القيادة من خارجه، و لذا يصطلح عليهم بالعامة.

تتصف قيادة المجتمع باتجاهين متباينَين، و غالباً متخاصمَين، بحكم موقفهما من الوجود و المعرفة المتناقضة جذرياً: المعرفة الحرة في مقابل المعرفة الخاضعة لأوهام مبتكرة من قبل ذاتها، أو ما تلتزم بما هو مبتكر من قبل قيادة سبقتها في الزمن. فالمعرفة الحرة تتمكن من تسخير حرية إرادة الفكر، إذ إن تفاعل القدرات المعرفية و الحسية التي تمتلكها و تسخّرها كقاعدة لابتكار الجديد، تؤلف القوى الفعالة المعرفية الجديدة، التي تقود أو تهيئ رؤى وجودية جديدة، فتقود التقدم. و لتؤلف الأخرى قيادة، تعمل من موقعها الاجتماعي على مقاومة المعرفة الجديدة و نبذها، و تنكر البدائل و التقدم، فتؤلف هذه القوى الرجعية في المجتمع. و هي غالباً ما تكون المنظمة الدينية التي تبتكر الأوهام و تقود و تروِّج الجهل. و التي أصبح يشار إليها مؤخراً بـ «مؤسسات الجهل» (Organized Ignorance)، فهي بدورها هذا تهيئ استقراراً نسبياً في إدارة المجتمع، و لذا تمنح و تكتسب دوراً قيادياً في إدارة المجتمع.

هذا ما يجعل الشبكات الكلتشرية الفعالة التقدمية هي التي تقود حضارة الإنسان، سواء أكان هذا التقدم تدريجياً غير ملحوظ، كما كان قائماً في المجتمع الحرفي، أم ثورياً سريعاً، يحصل في حقب زمنية قصيرة، كما حصل في تكوين الحضارة الكلاسيكية الإغريقية، و من ثم عصر النهضة، و أخيراً عصر المكننة. أي أنه تقع قيمة شبكة الكلتشريات لأي مجتمع، و في أي زمن، ضمن أهمية دورها في تطور حضارة الإنسان، سواء أكان هذا الدور طليعياً تقدمياً أم رجعياً يقوم بدور العائق لتطور الحضارة، و يؤلف قاعدة ردات الحضارة. كما يؤلف بعضها دوراً فعّالاً في تجميد التطور و كبت القائم منه. و بقدر ما تكون فعّالة تحبس تطور المجتمع و تجعل منه مجتمعاً جامداً ضمن أيديولوجية معينة لا تهيئ الظرف المناسب لتطور الفكر و ظهور قيادة مبتكرة. فيستمر هذا المجتمع يراوح في التكوين الشبكي نفسه، بالرغم من سيرورة الزمن و تقدم المعرفة و حضارة الإنسان. إلا أن الشبكة المحلية، أو التي تتخصص بإدارة أيديولوجية جماعة أو دين أو طائفة معينة، لا تتمكن من تجميد نفسها في التاريخ. لأن وضعها في أي زمن هو ضمن علاقات الكلتشريات المحيطة بها و المتفاعلة معها، و ضمن تطور حضارة الإنسان. فلذا هي في أي زمن في حالة من علاقات متفاعلة، سواء أكانت واعية بذلك أم غافلة عنه، و لا بد من أن تنجرف ضمن تطور حضارة الإنسان، سواء بصيغة فعّالة مبتكرة، أم كسولة مثقلة برجعياتها.

و بما أن الكلتشريات التي يتعامل بموجبها الفرد، مهما كان موقعه في المجتمع، المعرفي و الحسي، تعبّر عن خصوصية سيكولوجية هذا الفرد، و يكون تعامله بالضرورة ضمن الشبكة، لذا تتألف الشبكة من مجموع خصوصيات كلتشريات أفراد المجتمع. وهو ما يجعل صعوبة تكهن مسيرة تطور شبكة الكلتشريات، بسبب تعدد الخصوصيات و تنوعها، و ما تتضمن من كلتشريات متنوعة متفاعلة. و للسبب ذاته لا يمكن تكهن أي الكلتشريات هي التي ستسود و تهيمن على الشبكة بعامتها ضمن مجتمع معين، و ما صيغة التطور المعرفي و الحسي الذي ستقوده، و ما سيكون تأثير بعضها ضمن الشبكة في الكلتشريات الأخرى؟ أو ما سيكون لكل منها من تأثير في الكلتشريات التي تكون في تماس معها، و ذلك بصيغتها التقدمية أو الرجعية؟ ذلك حتى و إن كان المجتمع بعامته تقليدياً ملتزماً بأيديولوجيا معينة. لأنه لا يمكن ضمن مخاض هذا التنوع، التكهن بردود الفعل الإيجابية و السلبية لكل من خصوصية سيكولوجية مختلف أفراد المجتمع، و كيف ستتجمع في قوى سواء تسهم في دفع التقدم أم تكبته و تدحضه. هذا ما يجعل نظرية حتمية سيرورة التاريخ بصيغة معينة، و بخط مستقيم واضح، غير واقعي، و هو موقف أيديولوجي لا أكثر، كغيره من المواقف الأيديولوجية السياسية و الدينية، العابرة في الزمن.

و ما يؤكد لنا أن النظريات التي تفترض حتمية تطور التاريخ لا يمكن اعتمادها لأنها لا تأخذ بنظر الاعتبار واقعية تنوع حركة شبكة الكلتشريات، و ما تتضمن من تنوع لخصوصيات ذاتية أفراد المجتمع، هو تناقضاتها و صيغ تفاعلها فيما بينها و مع الأخرى. حيث تؤلف احتمالات لا تحصى يمكن أن تفعّل لحقبة ما، قبل أن تأخذ صيغة واضحة يمكن التعرف إليها، و تبويبها ضمن إحدى المقولات القائمة أو المبتكرة.

غير أن العلاقة بين شبكة الكلتشريات و تطور المعرفة ليس بهذه الصيغة المباشرة و المحددة، ذلك لأن إدامة وجود الإنسان تفترض بالضرورة تفعيل القدرات الابتكارية التي يتمتع بها دماغ الإنسان و التي يرثها غريزياً. و من غير هذا التفعيل، و بصيغ فعّالة لما تجاوز الإنسان العاقل الإنسانيات، و لا ظهرت حضارة الإنسان؛ الأمر الذي يعني أن قدرات الابتكار ستتحرك و تفعّل، بالرغم مما تبتكر ذاتها من كلتشريات تكبت قدرات الذات، عن طريق ابتكار كلتشريات الإيمان، في كبت إرادة الذات، كذلك الالتزام و الخضوع للسلطة و السحر و الدين، و غيرها من العوامل الفعّالة التي تكبت قدرات الابتكار الطليعية.

إن قاعدة ظهور حضارة الإنسان و تطورها، هي تفعيل حرية قدرات الفكر. لا يؤلف ظهور أيديولوجيا تفترض أن هناك فكراً مركزياً خارجاً عن فكر الإنسان، كما هو في الديانة الزردشتية و من ثم الإبراهيميات، أكثر من ردة معرفية، اعتمدتها السلطة الساسانية، كردة معرفية ضد ظهور المادية الإغريقية و الهندية. أو، ربما أصح أن نقول، ألفت هذه الردة حركة سخّرها الفكر الغيبي الجمعي، في أنحاء الشرق الأوسط كافة، بهدف كسب الوقت المناسب ليتمكن من استيعاب متطلبات النقلة اللاحقة في تطور الفكر، و إن أدى إلى تأخر ظهور الفكر العقلاني خمسة عشر قرناً، و ذلك مع ظهور عصر النهضة. هذا لا يعني أن في حالات معينة، لا تأخذ هذه الردات المعرفية صيغة مرض سيكولوجي، يخضع لها الفكر بعامته مدة تطول في الزمن. و ذلك لأن مثل هذه الأيديولوجيات، تتمكن في ظرف معين أن تبتكر كلتشريات و طقوساً تدعم نفسها بنفسها، و تديم كبت التفكر.

فكل خطوة يقدم عليها الفكر، حينما يسعى لتجاوز الأيديولوجيا الفعّالة، يتعرض لبدائل تبتكر من قبل قدرة ابتكار الفكر نفسه، سواء أكان البديل خطوة معرفية حضارية، أم حركة رجعية تقوم على كبت الفكر الفعّال القيادي على التفكر.

لذا تؤلف هذه الحركات، سواء أكانت محلية محددة، أم عامة حضارية، مفترقاً مرحلياً حاسماً في تاريخ المجتمع المعيّن، أو الحضارة بعامتها؛ لأن سيرورة الابتكار ليست محددة بل متنوعة، و لا يمكن تكهن نوعية سيرورتها. غالباً لا تظهر و لا تسعى لاتجاه واحد في دور فورانها الأولي، و إنما تظهر بمركب لبدائل فعّالة في تطور المجتمع، أو تكون معوِّقة له. و ربما يقود مفترق الطريق إلى شبكة كلتشريات، تضيف و تطور القدرات المعرفية و الحسية، ضمن تطور القدرات الحسية لتطور حضارة الإنسان. أو تسعى خلاف هذا لاحتباس المجتمع المعيَّن في كلتشرية رجعية تمتد في الزمن لعدة قرون. لقد احتُبس بعض شعوب الكرة الأرضية بأيديولوجيات السحر و الدين، و لم تتمكن من تجاوزها في الزمن بالقدر المناسب، فلم تتمكن من تحقيق نقلة حضارية، مثلما حصل في حركة المعتزلة ضمن المجتمع الإسلامي. عجزت المعتزلة عن تحقيق نقلة معرفية أشبه بحركة «السكولاستية» التي مهدت الطريق لظهور عصر النهضة في أوروبا، و إن كانت المعتزلة هي التي دعمت السكولاستية. لقد قضى العالم الإسلامي على حركة المعتزلة، و لم يزل يتخبط بسلفيات و أصوليات و قوميات تعجز عن الارتقاء إلى الليبرالية و الإنسانية و الهرطقة المعلنة و الإلحاد. فلم يتمكن من

تحقيق عطاء معرفي و علمي يساهم بصيغة فعّالة في معرفة الحداثة ضمن تطور حضارة الإنسان.

تتنوع أيديولوجيات شبكات الكلتشريات، بقدر تنوع رؤى الفكر للوجود و تنظيم العلاقات الاجتماعية. نجد مثلاً، في الأيديولوجية الشمولية و عبادة القادة، في مقابل التعددية الليبرالية، و شبكة الكلتشريات التي تمنح أهمية كبيرة لتربية الحس الموسيقي كما هو واضح عند الشعب الألماني و الفنزويلي مؤخراً، بينما ينحصر اهتمام الأخرى في الشعر الخطابي كالمجتمع البدوي العربي.

كما نجد أن الكثير من الصفوة ضمن الحضارة الإغريقية، اعتمدوا المثلية، و اعتبروا حب الغلمان أعلى درجات الحب الجنسي، و حصروا الأنثى داخل البيت. بينما أنكر المجتمع الإسبارطي هذه الكلتشر، و منح الأنثى المساواة مع الذكر في التربية و النشاطات الاجتماعية.

و تحدد شبكة الكلتشريات أيضاً صيغة معيش أفراد المجتمع و أسلوبه و نسقه، بما في ذلك: طراز ارتداء الملابس، و تقاليد الزواج، و أنماط علاقات الحياة العائلية، و صيغ أدوار العمل و ما تمنح من قيمة لكل منها، و تنوع الاحتفالات الدينية، بالإضافة إلى وسائل الترفيه و الترويح عن النفس.



احتفال سحر في أفريقيا



احتفال ديني أفريقي مسيحي

يؤلف مجموع الكلتشريات التي يتعامل بموجبها الفرد و الجماعة شبكة، إذ لا توجد كلتشرية قائمة بحد ذاتها، فهي دائماً ضمن شبكة، سواء أكانت كبيرة مركبة، أم

شبكة محدودة بسيطة أو بدائية. و يؤلف المفهوم العام لهذه الشبكات في وعي الجماعة، و في حقبة زمنية معينة، أيديولوجية تلك الجماعة.

١٣ ـ ابتكار كلتشريات فاسدة

بسبب عجز المجتمع، في كثير من الحالات، عن ابتكار الكلتشريات المناسبة في مواجهة الظواهر، ينجرف المجتمع إلى ابتكار أوهام في صيغ متعددة يسخّرها لتؤلف كلتشريات تؤدي وظيفة تهيئة راحة سيكولوجية الذات. يحصل ذلك بقدر ما يتوصل إلى حلول يجدها مناسبة للحالة التي عجز عن مواجهتها معرفياً. فتتعرض شبكة الكلتشريات لأمراض سيكولوجية جماعية، حيث يؤلف منها كلتشريات تهيىء رؤى للوجود، يسخّرها كأداة لقيادة التعامل مع متطلبات المعيش.

ظهرت مع ابتكار الإنتاج الزراعي و تنظيم إدارة الإنتاج و الدولة الزراعية المتوسعة، الأديان، و اختلطت أوهامها مع السحر، فتوسعت شبكة كلتشريات الأوهام التي توحدت، لتعم على جماعات متعددة ضمن الدين المعيَّن. و اعتمدت الأديان ممارسات تؤثر في سيكولوجية الذات، متمثلة بالختان و الصيام و التنسك و الالتزام بالبكارة، و تغطية الأعضاء الجنسية، باعتبارها عورة.

يؤلف رُقيّ و إنضاج أو إفساد مقومات شبكة الكلتشريات، حالة وجود مجتمع الإنسان؛ لأنها تسبب، في الوقت نفسه، ترقية البيئة المعمرة التي يعيشها الفرد و الجماعة أو إفسادها. تعبّر هذه البيئة، و ما تتضمن من المصنَّعات، عن نوعية و كفاءة شبكة الكلتشريات التي يتعامل ضمنها الفرد و الجماعة في إدارة و تنظيم معيشهم اليومي. و تبعاً لذلك، يؤلف إفساد التكوين الشكلي للمصنَّعات، إفساداً للأداة التي توظف لتفعيل القدرات المعرفية و الحسية.

١٤ ـ عناقيد شبكة الكلتشريات

شبكة الكلتشريات ليست كياناً متجانساً (Homogenous)، أي تكويناً لمقومات متشابهة، و إنما هي عبارة عن مجموعات من كلتشريات ابتكرت كل منها لتقوم بقيادة وظيفة اجتماعية معينة. و لذا لا تتشابه شبكات الكلتشريات، سوى بكونها مجموعات تكوّن كياناً موحداً، بالرغم من عدم تجانسها. تتألف شبكة الكلتشريات من كلتشريات متعددة تتجمع لتؤلف مجموعة من تجمعات ثانوية كلتشرية متجانسة، أو تجمعت

لتؤدي قيادة مجموعة من كلتشريات. تؤدي كل من هذه العناقيد وظيفة، معرفية و حسية، في إدارة معيش جماعة أو فئة معينة ضمن شبكة مجتمع معين.

يتألف العنقود من مجموعة من الكلتشريات المتجانسة أحياناً، تقوم بقيادة سلوكية جماعة معيّنة ضمن تركيب شبكة الكلتشريات. و يتألف أحياناً أخرى من كلتشريات متناقضة؛ مع ذلك تشترك في تركيب العنقود صفة معينة من معرفيات و حسيات تتمايز بها المجموعة عن غيرها. فهناك مثلاً، عنقود لقيادة تناول الطعام و تنظيم المائدة، و أخرى للعبادة بما في ذلك مواعيدها و طقوس التعبد و طراز شكل المعبد، و ما يتعين أن يلبس و يأكل المؤمن و لا يأكل. كما أن هناك عنقوداً لوسائل السير و النقل و آداب علاقات السائرين.

تتفاعل هذه العناقيد فيما بينها، ضمن شبكة الكلتشريات لذلك المجتمع. حيث يدعم أحياناً بعضها الآخر، و أحياناً تتناقض و تتخاصم. لذا، لا تؤلف دائماً شبكة الكلتشريات بالضرورة تركيباً متجانساً، لأن كل عنقود منها يعبّر عن مصالح و هموم و مزاجيات و سلوكيات يتفرد بها بعض أفراد جماعة العنقود و الوظيفة الاجتماعية التي يرضيها، و ذلك ضمن تركيب شبكة المجتمع ككل.

ليس بالضرورة أن تعبّر الكلتشريات التي تؤلف العنقود عن هموم و مصالح طبقة أو فئة معينة، لأنه يجوز أن يشترك أفراد و جماعات من طبقات و فئات متعددة متباينة عن غيرها في تسخير كلتشرية معينة في تفعيل قيادة العنقود، لإرضاء حاجة معينة، كالاشتراك في تشجيع فرقة رياضية من قبل فئات متعددة ضمن المجتمع، أو الاشتراك في طقس ديني أو سياسي، أو لباس الجينز (Jeans).

يتجاوز لباس الجينز، من قبل مختلف الطبقات و الإثنيات و الأديان، لأنه يمنح، اللابس في الوقت نفسه، صفة انتمائية معينة، فيؤلف كلباس بحد ذاته عنقوداً، شكلاً و لوناً. كما يؤلف العنقود مجموعة من الأفراد التي تمارس سلوكاً معيناً متجانساً فيما بينهم، يتفردون بهذا عن غيرهم.

ابتكر المتشخصون، الفنانون و الرسامون الزيتيون (Paintersoil) في مطلع القرنين الرابع عشر و الخامس عشر، عناقيد كلتشرية تمارس سلوكيات التشخص، و ابتكروا معرفة تكنولوجية و وجدانية و حسية تفردوا بها، بمعزل نسبي عن شبكة كلتشرية العامة. فظهرت كلتشريات تتضمن لغة و أشكالاً زيتية و نحتية تفردوا بها، حيث مارسوا

حق حرية الفرد في ابتكار صيغ أعمالهم الفنية. كانت العناقيد في المجتمع التقليدي تتخصص و تتفرد أحياناً عن غيرها من الكلتشريات التي تمارسها، و لكنها تكون ضمن تجانس نسبي. بينما نجد في المجتمع المعاصر، بقدر ما يتمتع أفراد ذلك المجتمع من الحرية و التفرد و التشخص، الذي يؤمن حرية التنقل من عنقود إلى آخر. و بسبب هذه الحرية تبتكر مجموعات كلتشريات ثانوية أفراد ذلك المجتمع كبعض الفنانين و العلماء و غيرهم.

لذا أصبح بعض الكلتشريات مركّباً من عناقيد غير متسقة مع الأخرى، إن لم تكن متناقضة معها. تمَثلَ هذا التناقض أو التنوع و اللا تجانس في اللباس و تزيُّن البدن و طرز العمارة. فنجد مثلاً في الشوارع القديمة لمدن مثل القاهرة و بيروت و بغداد الشارع نفسه يعمل بطراز عمارة الدور التي تحمل معالم تتفرد بها، وتنبني على نظام طرز غير متجانسة كلياً مع طرز عمارة الشارع، أو فقدان الشارع المعاصر لتمتعه بطراز يعبِّر عن المجتمع و عن عمومية شبكة كلتشريات المجتمع، لأن الحداثة تجاوزت الالتزام بمفهومه التقليدي، فأصبحت العمارة و أشكال المصنَّعات، تعبّر عن مزاجيات أفراد يتمتعون بحرية التفرد. فاستحالت عناقيد لا تعبّر عن هموم طبقية أو مقام اجتماعي، كما كانت في المجتمع التقليدي الأهلي و الإقطاعي، و إنما تجمعات تُبتكر من قبل الأفراد أنفسهم بعد أن اكتسبوا حرية التفرد لذاتهم، ذلك ضمن كلتشريات معرفية و سلوكية و وجدانية متعددة. و أول ما ظهرت هذه العناقيد المتنوعة، و بصيغ غير واضحة و تقبلها المجتمع، مع عصر النهضة. ولم تزل المجتمعات التي لم تتقبل حرية تفرد الذات، و تعجز عن تقبل الحداثة، و لا تتقبل تفرد و تنوع العناقيد، كما في تركيب المجتمع السعودي و الأفغاني، و الموقف السلفي من هذه الحرية.

فقد أدت حرية الخروج عن الشبكات التقليدية بعامتها، كما حصل مع ظهور المجتمع الصناعي، إلى ظهور عناقيد متباينة في المعرفة و الحسية في قيادة الدورة الإنتاجية. فظهرت عمارة مبتملة متميزة، و عمارة متزامنة معها، و ضمن المرحلة الإنتاجية نفسها، تحمل أشكالاً خرقاء. يتمثل هذا التباين بعمارة القرن التاسع عشر في إنكلترا، حيث ابتكرت عمارة الحديد بصيغها المتميزة، عمارة انتقائية من طرز متعددة، و مجاورة لها، عمارة مبتذلة تفتقر إلى المعرفة و الحسية التي كانت تتمتع بها العمارة الأصل، كالجورجية و الريجنسية (Georgian and Regency)، من حيث حصل الانتقاء. و تنطبق صفة التباين الحسي على الكثير من أشكال المصنّعات، كأثاث المنزل و أشكال

أدوات مائدة الطعام، و الإعلانات التجارية. فنجد في الشارع نفسه بعض الإعلانات جميلة و معبرة، بينما الأخرى خرقاء مبتذلة:

(حديد) (جورجية) (خرقاء فكتورية)

كما نشاهد في أغلب دور الطبقة الوسطى و المتعلمة و المرفهة، في الوطن العربي، التي ملئت بأثاث مستنسخ منتقى من مختلف الطرز التي ظهرت بعد ق. (١٧) و لغاية ق. (١٩). و لأن هذا الحرفي الذي أصبح خارج تطور تكنولوجيا المكننة و الحس بضروراتها، و الذي صنع هذا الأثاث يجهل أصولها و مبادئ تكنولوجية تصنيعها، و مسببات ظهورها كطرز. جهل ينطبق أيضاً على مقتني الأثاث أنفسهم، الأمر الذي أدى إلى اكتظاظ دورهم بطرز هجينة ملهوجة.

١٥ ـ تربية الطفل و تنشئته

ما إن يلد الطفل، و يقْدم على تسخير القدرات الإدراكية المورَّثة غريزياً، حتى يقوم بترويضها، و يجعل منها كلتشريات تقود وعي تعامله مع عالمه الخارجي، متمثلة بثدي الأم، و الضياء، و لمس الأشياء، و الأوجاع التي يتعرض لها. بهذه الممارسة البدائية، يعي ضمناً التناقض المتأصل في تكوين هوية الذات، و هو وعي يرافقه طوال حياته. كما أنه تناقض بين الكيان الذاتي للفرد و العالم الخارجي الذي يواجهه و يتعامل معه. فهو تناقض بين متطلبات الذات الواعية، من جهة كقطب أو طرف في التعامل، و في المقابل، البيئة التي تواجهها هذه الذات في القطب الآخر، و هو تجسيد العالم الخارجي، مع ما يتضمن من منظومات و تنظيمات و شروط تعامل، و ترابط و تنافس، بما في ذلك علاقة حنان الأم مع ولدها، و علاقة الولد مع العائلة و المجتمع. و تمتد هذه العلاقات، و تشمل التعامل مع مختلف منظومات و أنماط شبكة الكلتشريات الأخرى كاللغة، و الطعام، و الملبس، و غيرها من العلاقات.

فيحقق الطفل نقلة في الوعي من حالة الاندماج مع الأم إلى حالة علاقات خارجة عنها. فالأشياء كألعاب الرضّع و غيرها التي يمكن ضمّها و مصّها، تصبح مهمة بالنسبة إليه، لأنها أداة النقلة لتكوين وعي مفهوم التشابه و الاختلاف. فهو تشابه و اختلاف بين الأشياء التي يجد نفسه مندمجاً معها كالأم، والأشياء الأخرى التي يختارها و تكون خارجة عن هذا الاندماج. إنها سيرورة تظهر بصيغة بسيطة في تكوين مقومات هوية الطفل، و لكنها تؤلف رحلة الطفل من حالة كون البقاء بالنسبة إليه، ذاتياً كلياً، إلى بقاء

يتضمن ما هو موجود موضوعياً متجسداً خارج علاقة الأم، إلى واقع الوجود بعامته. لذا فهي سيرورة تجربة التعامل مع الشيء الخارجي، البيئة الخارجية. المهم في هذا التعامل مع هذه الأشياء و المصنَّعات التي يسخّرها «أداة النقلة»، في أنها تتمتع بوجود حقيقي خارجي عن ذاته. لذا التعامل معها هو تعامل مع أشياء خارجية حقيقية. و بقدر ما يمارس الفرد الطفل تجربته معها، و عن طريقها، تكتسب صفة مقوِّمات في هويته، و تصبح هذه الأشياء بالنسبة إليه مقومات دعم عاطفي و معرفي و حسي بالوجود الخارجي(٩).

هنالك حالات عديدة يواجهها الفرد في مرحلة الطفولة. فحينما يتعرض في المراحل الأولى من الوعي، للتدريب على تعامل حسي و معرفي مع صفات الأشياء، سواء القائمة في الظواهر الطبيعية، أم أشكال المصنَّعات، فتتأصل في هذه المرحلة قدرات وعي يبني عليها المعرفة المكتسبة، حيث تنضج في دور الصبا، و تتطور في الزمن كإمكانات لقدرة التعليم و اكتساب المعرفة. فتصبح قدرات مكتسبة، قائمة في الذاكرة، يسخّرها كلما تفاعل مع أشكال الظواهر الطبيعية و الاجتماعية و المصنّعات. تسخّرها إمكاناته الحسية و المعرفية لتحقيق صفة الأبتمال في أشكال المصنّعات التي يصنعها، و القائمة في البيئة المعاشة. فيستمتع بأشكالها، سواء بوعي ضمني أم مباشر، أو يتجنبها بقدر ما تكون أشكالاً ملهوجة، تفتقد صفة الأبتمال.

لا يكتسب الطفل قدرة المعرفة فحسب في هذه الحركة، بل كذلك قدرة تقبل البدائل معها، و القدرة على تحقيق النقلة من حالة معيش إلى حالة أخرى، أو من حالة اكتساب معرفة من نوع معيَّن إلى حالة اكتساب أنواع أخرى من المعرفة. و حينها تؤلف هذه التربية قدرة الانفتاح الحسي و المعرفي و تقبُّل و ابتكار البدائل في مواجهة مركب شبكة الكلتشريات.

كما تؤلف الصيغة الأخرى للتربية الحالة المغايرة للأولى، فسيرورة التنشئة التي لا تتضمن تدريب القدرات الحسية و المعرفية و تثقيفها في دور الطفولة على تقبل البدائل. لذا يشب الطفل و يواجه أيام الصبا من غير أن يحمل قدرات التعامل و ابتكار البدائل، سواء مع الظواهر الطبيعية أم أشكال المصنَّعات، أم التفاعل ضمن الدورة الإنتاجية كرؤيوي مصنِّع و متقبل. تتمثل هذه التربية في دور الطفولة على أيديولوجيا

(٩) Anthony Storr, *The Dynamic of Creation* (Broadway, NY: Ballantine Books, 1993).

معينة، دينية أو فئوية و محددة بطقوس معينة، سيصعب، بل غالباً من المتعذر، على هذا الفرد قدرة تجاوز هذه المحددات في قاعدة تربية الطفولة.

و غالباً ما تركز هذه الذات طاقاتها على إرضاء الحاجة القاعدية، و تعجز عن قدرة فك صفة الأبتمال التي تحملها المصنَّعات البديلة. و يمنح غالباً أهمية مغالية لهموم هوية الذات، فيربطها بقوى فوقية شبحية، و يستنفد طاقات جمة في كسب إرضائها و التوسل إليها. و بقدر ما تعجز الهوية عن وعي و حس لصفة الأبتمال، سيحقق مصنَّعات بأشكال خرقاء، كما سيتسم تعامله باللهوجة، سواء تعامل مع الظواهر الطبيعية أم المصنَّعات، و يعجز عن قدرة الاستمتاع و يكتفي، بأفضل حالاته، في اكتساب سعادة إرضاء الحاجة القاعدية.

لا يحصل عجز التعامل مع البدائل و قدرة ابتكارها، بسبب فقر تربية الطفولة فحسب، و إنما هنالك عامل آخر لا يقل أهمية، و هو نوع الجينات التي يحملها الطفل. ظهرت مؤخراً دراسات كثيرة تبين أن الأيديولوجية المحافظة، المقاومة للتقدم و التي ترفض تقبل البدائل المعرفية و تنوع العلاقات الاجتماعية و بيئة سكن الوجود، لأنه وعي يهرب من مواجهة الملتبس و الغامض، بسبب خوف سيكولوجي عميق من الحالة غير المحددة و غير الواضحة. و قد توصلت هذه الدراسات إلى أن هنالك تبايناً في سيكولوجيات الذات المحافظة مع تلك الليبرالية، بسبب نوعية الجينات التي يرثها بيولوجياً و يحملها الدماغ الفرد.

و لأول مرة توصلت دراسات الأعصاب (Neurology)، خلال هذا العقد، إلى أن قاعدة و تكوين الأيديولوجيات ليس بكونها قرارات تأملية و تلقينية، و حصيلة صيغة التربية فحسب، و إنما هي حصيلة مناحٍ و حاجات متأصلة في سيكولوجية الذات. بل أصبح من الممكن التكهن في الاتجاه السياسي و الاجتماعي من معرفة صيغة بيئة معيش الفرد. حيث وجد أن المناحي التي يشغلها الفكر المحافظ تسعى و تتوسل إلى سلوكيات التزام، أيديولوجية و معرفية، و تسعى لإدامتها. بينما يسعى الفكر الليبرالي إلى التنوع و الابتكار في مختلف صيغ مجالات المعيش و المعرفة و المعاشرة و الاستمتاع.

يتصف الفكر الليبرالي عموماً بانفتاح أكثر، مبتكر، يسعى نحو التجديد و يتقبله؛ فهو فكر فضولي، يستطلع و يسائل و يشك في المعرفة و الأيديولوجية القائمة. بينما يفضل الفكر المحافظ مخالطة جماعات مع لون جنسه و دينه، ذلك ضمن الانتماء

الفئوي العرقي و العائلي، لا يسائل و إنما يقود معيشاً مكتفياً بالمعرفة التي يلقن بها. كما يسعى الفكر المحافظ إلى معرفة واضحة و محددة، و يتجنب الملتبسة، و يسعى إلى جعل الغامضة منها واضحة، و لو بهذه الحركة يكون قد اختزل المركب.

يمتلك المحافظ أكثر من المادة الرمادية في اللوزة (Amygdala) في الجهة اليمنى من الدماغ، و هي المنطقة التي يوظفها الوعي في مجابهة ما يهدد أمن الكيان الذاتي.

بينما وجد بالمقارنة، أن الليبرالي يمتلك كمّاً أكثر من المادة الرمادية، في منطقة الدماغ المصطلح عليها بـ أَلِحا (Cortex) الأمامية ذات الطوق اللوني (Anterior Cingulated Cortex)، و هي المنطقة المقترنة مع ضبط المعرفة و المحددات الذاتية و الابتكار و التنوع.

تؤكد هذه الدراسات أن المحافظ و الليبرالي لا يختلفان في المبادئ و المزاج فحسب، و إنما كذلك في التكوين البيولوجي للدماغ. و وجد هذا الاختلاف البيولوجي قائماً حتى بين الأخوة، و لكن ليس بين التوأم[١٠].

كان هذا وصف مختزل لصيغتين متباينتين من التربية لدور الطفولة و امتدادها في مراحل الصبا، و ما ترثه الذات من صفة لجينات الدماغ.

١٦ ـ التجسيد و التموضع و البحث الموضوعي

يلخص بيتر برغر (P. Berger) التفاعل الجدلي في ثلاث حركات متزامنة في سيرورات مستمرة: التجسيد الخارجي، الموضوعية/ التموضع، التذاوت الداخلي.

(١) التجسيد الخارجي، هو تدفق مستمر للكيان الفكري و البدني للفرد العيني إلى عالمه الخارجي، ذلك كضرورة يتطلبها كيانه البيولوجي. يلد الفرد مع عوز بيولوجي طبيعي متأصل، يتعين سدّه و إرضاؤه من مقومات منتقاة من البيئة خارجه. و في مفهوم برغر، يؤلف هذا التجسيد جوهر الوجود الإنساني. و لأنه لا يرث استراتيجيات غريزية تنظم الفكر و تبتكر سلوكيات التعامل، فهو مضطر إلى ابتكار سلوكيات كلتشرية و تكنولوجية تحقق إرضاء مركب الحاجة. بمعنى، يلد الإنسان عارياً، فعليه أن ينطلق

(١٠) *New Scientist* (3 November 2012); *Psychological Bulletin*, vol. 129 (2013), p. 339; *Political Psychology*, vol. 29 (2008), p. 807; *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol. 24 (2012), p. 1657, and *Perspective on Psychological Science*, vol. 7 (2012), p. 496.

إلى خارج بدنه و يسد هذا النقص. لذا فإن التجسيد يحققه خارج البدن، من رؤى لاستراتيجيات التعامل و المصنّعات، ترضي مركب الحاجة، و في آن، تميزه من غيره، ذلك بحكم ما يبتكر من أداة تعبّر عن خصوصية الذات و خارج محددات الغريزة. و بهذه الحركة، يكون قد ميز نفسه عن الحيوان.

(٢) يحقق الفرد التموضع، حينما يبتكر حالة وجود آخر لذاته، كمواجهة مصنّع، كرسي أو قصر و عربة، فيواجه ذاته في شكل هذه المصنعات ضمن علاقات تعامل مع مادية شكل المصنعات التي يتعامل معها خارج ذاته. فتتصف هذه الموجودات بكونها واقعاً موضوعياً (Objective Reality) خارجاً عنه.

حينما تعي الذات بموضوعية هذا الوجود الخارج عنها، خارج همومها الذاتية و أنسويتها، كمواجهة كرسي مصنّع أو شجرة، تكون الذات، بقدر ما تحقق مواجهة موضوعية، قد حققت مواجهة لشيء خارج عن تذاوتها (Subjectivism). سيتصف وعي هذه المواجهة، ليس بكونه وعياً لواقع وعاه الفرد فحسب، و إنما كذلك ضمن تجربة مشتركة مع الآخرين[١١]. و من هنا يمكن للذات أن تحقق مواجهة مقومات البيئة ضمن موقف موضوعي، و تبحث في مادية الظواهر.

---

(١١) Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective.*

الفصل السادس

الأبتمال، الهارموني، واتساق التكوين الشكلي

١ ـ المعمار و صفة الأبتمال

يتفرد الحرفي/المعمار بدور اجتماعي و معرفي قيادي، لأنه يقوم نيابة عن المجتمع، بوظيفة التعامل مع المادة الخام و يحولها إلى شكل مصنَّع. و بقدر ما يكون في استطاعته أن يحقق صفة الأبتمال، يصبح في دوره هذا من بين أهم قادة المجتمع في تطور حضارة الإنسان. لأن قياس تطور الحضارة هو تحقيق صفة الأبتمال في شكل المصنَّعات. سواء أكان كرسياً أم معبداً ضخماً أم أداة طهي. لأن هذه المصنَّعات تؤلف قاعدة علاقة الإنسان مع المادة. و بقدر ما يمنح صفة الأبتمال لشكل مصنَّع، فتمتد قيمته في الزمن، و بامتدادها تنبني الحضارة. بينما لا يمنح تدوين تاريخ الحضارة، في الأمد البعيد، قيمة كبيرة إلا فيما ندر إلى الحاكم أو الملك أو رجل الدين، و ما يبتكرون من أيديولوجيات و صيغ السلطة. فمثلاً، تزول مع الزمن أيديولوجية المعبد و ما تتضمن من طقوس أيديولوجية، و ما يكتسب رجالها من قيمة في زمنها. خلاف هذا تمتد في الزمن أبتمالية شكل المصنّعات كالمعابد.

يحصل نجاح أو عجز منح الشكل صفة الأبتمال في المرحلتين الأَوليَّتين من الدورة الإنتاجية. إن نجاح تلقٍّ مناسب مع صفة الأبتمال، أو العجز عن ذلك، يحصل في مرحلة التلقي، و إدامة تلقٍّ ناجح لصفة الأبتمال، هو الذي يحقق الصيغة و القيمة التي يتصف بها معيش حضارة مجتمع ما. و كما إن معيش الحيوان، ودوره و علاقاته مع مجتمع الحيوانات الأخرى، هو ضمن المتصلة الطبيعية، فإن الفرد و جماعات مجتمع الإنسان، من حيث موقعها و دورها في المجتمع، هو ضمن سيرورة حضارة الإنسان.

٢ ـ البذخ و الإسراف

يختلف الإنسان جذرياً عن قدرات الحيوان في تحقيق صفة الأبتمال لشكل المصنَّعات، و ذلك لأن الإنسان يتميز عن الحيوان بالقدرة على إنتاج الفائض في

الإنتاج. يمنح الفائض مجالاً، أو فسحة للتجربة و التنويع و البذخ و العبث و الإسراف. لذا تعطل قدرة صيغ الابتكار، في تحقيق صفة الأبتمال و إفساد التلقي.

لا يؤلف بذخ الحضارات الكبرى التي حققت بناء و شيْد المعابد و القصور الضخمة في مجتمع حضارات الإنتاج الزراعي، إسرافاً و هدراً للطاقة. و لأنها لا تتصف بهدر الطاقة، فتتصف بصفة الأبتمال. لقد كانت هذه المنشآت الضخمة، كالمعابد المصرية و الحمامات الرومانية، حصيلة توازن بين مركب الحاجة و تكنولوجية زمانها المسخّرة. بل إن المجتمعات استنفدت كمّاً هائلاً من الطاقة المتوافرة لتحريك و تحقيق ما تمنح شبكة الكلتشريات من أهمية لإرضاء الحاجة الرمزية، في توافق متوازن مع القدرات التكنولوجية، عند شيْد المعابد و الحمامات و قصور رجال السلطة.

كان الحرفيون الماهرون يسخِّرون ما توصلوا إليه من تكنولوجيات متقدمة في تعمير هذه المنشآت. لذا كانوا يحققون تكوينات شكلية هي الأقرب إلى ما تتصف به من صفة الأبتمال بالنسبة إلى زمنها، و ذلك بالرغم مما يستنفد من كم الطاقة في تحقيق الدورة الإنتاجية. و لهذا السبب اكتسبت هذه المنشآت ليس فقط الأهمية الرمزية، التي كانت هدفها الأساسي، و إنما كذلك اكتسبت صفة الأبتمال، و قيمة استطيقية، بقدر ما تحمل من صفة أبتمال و هارموني ناضجة.

لقد تم البذخ في استنفاد الطاقة في بناء معابد الحضارات الزراعية الكبرى، كمعبد آمون في الكرنك، و كاتدرائية القديس بيتر في روما، و جامع أصفهان، لإرضاء متطلبات ضرورات الحاجة الرمزية، العبادة التي اعتبرها مجتمع الإنتاج الزراعي الوسيلة الأساسية في إخضاع و قيادة الفصول الموسمية لمتطلبات الإنتاج الزراعي.

و قد ابتكرت أيديولوجيات و صور الآلهة بهدف تسخيرها، في إرضاء هموم سيكولوجية ذلك المجتمع، من خلال طقوس التوسل و تقديم القرابين إلى الآلهة ضمن مراسيم تبتكر لإرضاء هذه الحاجة.

لم يكن إرضاء الحاجة الاستطيقية هدفاً واضحاً في سيكولوجية تلك المجتمعات، و إنما غالباً ما تتحقق صفة الأبتمال تلقائياً؛ بسبب كفاءة العلاقة بين إرضاء مركب الحاجة و التكنولوجيا المسخّرة في تفعيل الدورة الإنتاجية.

يتحقق البذخ حين يكون إرضاء مركب الحاجة في توافق مع تحقيق صفة الأبتمال، بينما يحصل الإسراف في حالات متعددة، بقدر ما تعجز الدورة الإنتاجية عن تحقيق

صفة الأبتمال. ذلك كاستنفاد طاقة لإرضاء هموم سيكولوجية الاغتراب (Alienation)، أو بسبب عجز التكنولوجيا عن تفعيل متوافق بالقدر المناسب مع متطلبات خصائص المادة المسخّرة، أو إرضاء الحاجة الرمزية من دون غيرها، و إهمال إرضاء الحاجة الاستطيقية، أو بقدر ما تعجز الدورة الإنتاجية عن مواكبة التطور التكنولوجي. و يتمثل هذا الإسراف في أشكال القصور و المعابد الخرقاء، و التي بدأت تظهر في أسوأ حالاتها منذ منتصف القرن التاسع عشر، ابتداءً في إنكلترا. كذلك مع ظهور بعض مناحي عمارة الطراز الفيكتوري، التي جاءت في تناقض مع عمارة الحديد الصب (Cast Iron). كما أسرف المصنِّع المعمار عند التعبير عن «فنطزة» ذاتية متفردة، و التي بدأت تظهر في صيغها المبالغة في بعض طرز عمارة ما بعد الحداثة.



ميدلاند غراند أوتيل لندن ـ
طراز فيكتوري



تشارلز مور Piazza d'Italia ـ
عمارة ما بعد الحداثة

٣ ـ الفائض و البذخ و الحيوان

يحقق تفعيل الدورة في مختلف مراحل تطور الحضارات، في كل مكان و زمان، شكليات مُبْتَمِلة، عدا حالات نادرة جداً. و هناك سببٌ لكل من حالات الخلل، حيث يتبين لنا تاريخ ظروف إحداثياتها، و وجود خلل في أَحَد مقرراتها، و تبعاً لذلك ينتج خلل في سيرورات تفعيل جدلياتها، يؤدي بالضرورة إلى إحداث خلل في الشكل. و يعني هذا، أن جدلية إنتاج العمارة، تختلف عند مجتمع الإنسان عما هي عليه عند إنتاج مجتمع الحيوان لإدامة معيشه. فالحيوان مثلاً لا يتمكن من تأمين البقاء فيما لو عجز عن التصنيع، من غير أن يحمل الشكل صفة الأبتمال بالقدر المناسب. و إن عجز الحيوان عن هذا لسبب ما، فإما تلتجئ البنية البيولوجية إلى تطور «فيلوجيني»

(Phylogeny) نوعي يتطور ليأخذ شكل كيان لجنس آخر، أو يزول من الوجود، لأن صيغة الدورة الإنتاجية التي يسخّرها لا تمتلك الفائض.

تختلف جذرياً علاقة الإنسان مع البيئة و تصنيع أدوات التعامل معها، عن قدرات و سلوكيات الحيوان، لأن في قدرة الإنسان تحقيق الفائض في الإنتاج، و هو ما يهيئ له فرصة الإسراف من غير التعرض للزوال. غير أنه بقدر ما يسرف و يعجز عن تحقيق صفة الأبتمال، سيتخلف موقعه ضمن مسيرة الحضارة.

٤ ـ الأبتمال و الحوار الجمعي

يفترض التماسك الاجتماعي ضرورة وجود واسطة فعّالة لتحقيق هذا التماسك و إدامته و تهذيبه. إن واسطة هذه الوظيفة الاجتماعية هي الحوار بين أفرد المجتمع في مختلف صيغه. و من بين أهم وسائط الحوار: اللغة و معالم المُصنَّعات و التأشيرات البدنية. و من غير مرجعية مشتركة يتوقف الحوار أو يفسد، و تبعاً لذلك يفسد التماسك الاجتماعي. لذا، فإن دور الحرفي/ المعمار في تحقيق تماسك المجتمع لم يكن ثانوياً، و إنما كان دوراً أساسياً في تكوين سيكولوجية مجتمع الإنسان، خارج القدرات الغريزية. تؤلِّف معالم العمارة من بين أهم أدوات الحوار، لأنها أداة مؤشرات بصرية يعيش أفراد المجتمع معها، ضمنها و داخل المنشآت المعمرة و بين أحياز الفراغات و ضمنها. تؤلف أشكالها و طرزها أداة حوار جمعي، منذ أن تطور الفكر و أصبح يبتكر المصنّعات. لذا، فإن إفساد أشكال المصنَّعات يؤدي إلى إفساد الحوار الجمعي، أو خلاف هذا، جعله سليماً و رفيعاً، فيؤمن للمجتمع تبعاً لذلك، أداة ضرورية لتحقيق حوار جمعي سليم، كما يهيأ له كذلك ظرف تماسك جمعي سليم. أي يؤلف شكل المصنَّعات المبتمل تهيئة ظرف حوار اجتماعي سليم، و خلاف هذا يفسد تنظيم المجتمع.

٥ ـ المؤرخ و صفة الأبتمال

بقدر ما يحقق المجتمع صيغاً متعددة من صفات الأبتمال لمصنّعاته، يكتسب المجتمع موقعاً حضارياً مرموقاً في سيرورة التاريخ، و ذلك لأنها تعبِّر عن حركة متوازنة في تفعيل الدورة الإنتاجية، فتمتد قيمتها في الزمن.

و بقدر ما يعي المؤرخ موضوعية تحقيق توازن الدورة الإنتاجية، و يسعى إلى تحقيق مقارنات متوازنة مع أشكال المصنَّعات الأخرى المتزامنة معها و السابقة

لها، يكون بذلك قد حقق موقفاً موضوعياً نحو تطور شكل المصنَّعات، و من بينها العمارة.

تفترض الأسس الإيبيستيمولوجية (Epistemology)، أن هناك علاقة بنيوية متأصلة في تحقيق صفة الأبتمال. لذا، بالرغم من النسبية المتأصلة في الفعل، باعتباره فعلاً ذاتياً، و في تداخل متذاوت (Inter-subjectivity)، يحصل في زمن و ظرف محددَين. ففي وسع المؤرخ أن يحقق مقارنات أكثر موضوعية بقدر ما يتمكن من تقييم موضوعي لصفة الأبتمال. فكثيراً ما نجد أنفسنا نقيم صفة أبتمال تحملها عمارة بدائية في قرية نائية، أكثر كثيراً مما تحمله عمارة ضخمة في مجتمع متقدم تكنولوجياً في مدينة حديثة. ذلك لأن هذه الأخيرة عجزت عن تحقيق القدر المناسب من صفة الأبتمال. لذا نجد أنفسنا نقارن رسوماً حققها إنسان الكهوف البدائي مع ما يحققه الفنان المعاصر. إذ إن كليهما يتمتعان بقيمة أبتمال متقاربة بالنسبة إلى زمنهما. فأسس التقييم هي ذاتها في كل مكان و زمان، و هو ذلك التوازن الذي يحقق صفة الأبتمال و الهارموني.

إن أغلب تقييم صفة الأبتمال هو تعامل عملي و حسي، و غالباً تقييم حدسي. و بقدر ما تتطور قدرات التقييم الموضوعي لتطور أشكال المصنَّعات، يقترب عندئذ أكثر تقييم صفة الأبتمال و التقييم الموضوعي لهذه الصفة.

إن صفة الأبتمال، لا تعني أبداً أنها صفة الأمثل، و إنما تعني فقط ذلك التوازن، بين إرضاء الحاجة و استنفاد الطاقة. إذ، لا وجود لما هو أمثل، لا في الطبيعة و لا بين المصنّعات، لكنه موجود فقط في مخيِّلة الفكر المثالي و الغيبي.

٦ ـ تعريف صفة الأبتمال

تحصل صفة الأبتمال لشكل مصنَّع ما، نتيجة لتوازن مناسب يتصف بأقل ما يمكن من استنفاد الطاقة، و تحقيق للاكتفاء في إرضاء مركّب الحاجة. فصفة الأبتمال في أي مكان و زمان تنبني على منطق هذا التوازن، و هو منطق يمتد في الزمن مع قدرات العقل و وعيه ضرورة التعامل المتوازن مع المادة. و مع امتداد هذا المنطق في الزمن، تمتد قيمة صفة المصنّعات، أبتماليتها. فهي ليست صفة لشكل أو طراز و تكنولوجيا معينة، و لا محددة بزمن أو شبكة كلتشريات، بل هي صفة توازن بين علاقة هموم إرضاء مركب الحاجة مع صيغة التكنولوجيا المسخّرة. إنها امتداد علاقة توازن في الزمن.

إن إدامة بقاء الإنسان تستند إلى تفعيل منطق الدورة الإنتاجية، فهناك علاقة بين الوعي بهذه الخصائص، و بين ابتكار التعامل المناسب معها. و بما أن خصائص المادة المتعامل معها في حركة الدورة الإنتاجية هي ثابتة في كل زمان، لذا تمتد قيمة هذا التوازن في الزمن، ذلك بالنسبة إلى القدرات المعرفية و الحسية التي تعي هذا التوازن. و بقدر ما يتراكم لدى جماعة معينة تحقيق هذه الصفة في الزمن، و التعامل معها، تكتسب حسية أفرادها القدرة على الوعي بصفة هذا التوازن الذي تحمله المصنَّعات، فتصبح هذه المعرفة و الحسية مرجعيةً يسخّرها الفكر في تفعيل الدورة الإنتاجية، و إدارة هموم المعيش الأخرى، بخصوصيتها و عموميتها.

و إن تعجز جماعة ما عن تحقيق منطق هذا التوازن، فإنها ستعجز عن تحقيق المنافسة المناسبة، مع الجماعات الأخرى، و سيتدنى موقعها في سيرورة تقدم الحضارة. هذا ما يفسر لنا سبب التقدم الحضاري لبعض الجماعات مقارنة مع أخرى حيث تصبح متخلفة بالمقارنة. لذا يؤلف الوعي بصفة الأبتمال ضرورة بيولوجية حضارية وجودية.

نُعرِّف وصف الأبتمال، بأنه ذلك التعامل الذي يحقق التوازن المناسب بين كمية إنفاق الطاقة في تصنيع المصنَّع، في مقابل كفاءة المصنَّع في إرضاء مركب الحاجة. و يؤلف المثل الطاوي وصفاً جيداً لكفاءة العمل و اقتصاد الجهد المستنفد، بقوله: الطبّاخ الجيّد يبدل ساطوره مرّة في العام لأنّه يقطع، الطبّاخ العادي يبدّله كل شهر لأنه يحزز[1].

كما نُعّرف الأداة التي تحمل شكلاً مبتملاً، ذلك التكوين الشكلي الذي حينما يحصل التعامل معه، يؤلف مجال وعي سيكولوجية الذات قدرتها على تجاوز الوعي بعبثية الوجود، و الاستمتاع به، و ينسى في آنية نشوة الاستمتاع واقعية هذه العبثية.

و لذا يؤلف تطور سيرورة كفاءة تحقيق صفة الأبتمال، قدرة التعامل الاجتماعي تحقيق التطور التاريخي لرقيٍّ معيش المجتمع، و نضج الفكر الذي يقود شبكة الكلتشريات. و عكس هذا، سيفقد التعامل كفاءته، و ينحدر الوعي بالوجود، و يحتبس في أوهام خلاصية (Salvation)، تهدف ليس فقط إلى تجاوز واقع هذا العبث في عالم الوجود، و إنما نقله إلى عالم متخيل بعد الوجود الدنيوي.

---

(١) لاوتسه تشانغ تسه، كتاب التاو، ترجمة وتحقيق هادي العلوي، سلسلة الأعمال الكاملة؛ ٤ (بيروت: دار المدى، ٢٠٠٧)، الفصل الثالث، «أساسيات تهذيب الحياة»، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

إن آلية تحقيق صفة الأبتمال ليست بهذه البساطة. فكيف يعلم المؤدي المصنِّع و المتلقي، بأن الشكل حقق التوازن المناسب بين القطبين المتفاعلين في جدلية حركة الابتكار؟ لا يحصل تحقيق هذا التوازن تلقائياً، و إنما هو سيرورة و فعل ابتكار، بين بدائل لا تحصى، لذا فهو البديل المعتمد بين الكثيرة التي أهملت.

إن اختيار البديل باعتباره المناسب، هو تقييم ذاتي حدسي كحصيلةٍ لتجربة و معرفة سابقة. تتضمن حركة آلية التقييم و الابتكار ثلاث مراحل، و هي كما يلي:

أولاً، تسخّر قدرات المعرفة في التعرف إلى مقومات مركّب الحاجة، و تسخّر قدرات المنطق و التجربة في تحديد أولوياته، نسبة إلى ظرف التعامل. و إذا كان تحديد هذه الأولويات هو تقييم ذاتي، فعلى الذات أن تساير قدرات المنطق لتؤمن لذاتها بأنها اقتربت بالقدر المناسب من موضوعية انتقاء الأولويات المناسبة.

ثانياً، عند ذاك تدخل عملية الابتكار حيث يحصل التفعيل العملي لفعل الابتكار ضمن المخيِّلة. و لأن الشكل المبتكر، لا وجود له سابقاً، لا في التجربة و لا في المعرفة، فعلى قدرات الابتكار أن تدخل في تجربة تصور بدائل لا سابقة لها، حالة غير مستقرة، حيث تتضمن بدائل محتملة لا تحصى (Total Probability). و كأي تعامل مع اللا متناهي لا يمكن إخضاعه لتعامل معرفي يقيني. إن من بين أهم إشكالية العلم الحديث، الذي يسخّر الرياضيات (Mathematics)، أنها تتضمن اللا متناهي، أرقاماً لا عقلانية كاستعماله الـ «pi». لذا تواجه القدرات الحدسية هذا الفيض، غير المادي و غير الملموس، و هي بدائل لم تزل ضمن مخاض قدرات الابتكار؛ فتتأمل فيها. فتسخّر قدرات المنطق المتفاعلة مع مزاجية الذات في تلك الآنيات، و تختار إحداها، أو مركباً منها. قد يدوم زمن هذه الأنيات ثواني، أو يمتد أكثر من ذلك.

ثالثاً، تحمل قدرات الابتكار، و هي البديل المختار، و ربما بعض المناحي مع بعض البدائل الأخرى التي أهملت، و تفاعل المادة الخام، فتتحول المادة الخام إلى مصنّع يحمل الشكل المبتكر. عند ذاك يعرض المصنّع، كشكل، لواقع التجربة العملية، فتسخر قدرات منطق التجربة العملية لتقرر صلاحية الشكل.

٧ ـ القيمة النسبية و العميمة (Universal) لصفة الأبتمال

تحمل دلالات التكوين الشكلي للمصنَّعات قيمتين: القيمة النسبية التي ترضي حاجة الجماعة المعينة في المكان و الزمان، و غالباً ما تكون هي الجماعة المصنّعة.

و بقدر ما يتقدم مفهوم التاريخ الموضوعي، خارج أو متجاوز الأيديولوجيات الفئوية، الدينية و المحلية و العنصرية و غيرها، ستتوضح أكثر موضوعية القيمة لصفة أبتمال التكوين الشكلي للمصنَّع لحاجة معينة مقارنة مع القيم الأخرى. فتُمنح صفة الأبتمال المعينة الموقع المناسب ضمن المجموع العام للصفات الأبتمالية التي تحملها المصنَّعات التي حققها تطور الحضارة. بهذا المفهوم تصبح القيمة النسبية المحددة في زمن معيَّن، هي تلك التي يمنحها مجتمع ما، كأداة في إرضاء مركب الحاجة حصراً للمجتمع نفسه و الزمن المعينين.

لا يوجد موقع أو مرحلة أو صفة واضحة في الزمن و العمل ضمن دور التفاعل بين الفكر و خصائص المادة عند إرضاء مركب الحاجة و استنفاد الطاقة، حيث يحصل كمُّ القيمة المناسبة في إرضاء مركب الحاجة، و حيث يحصل تفعيل التعامل الحد الأدنى من الطاقة. لأن القيمة المسبقة للفعل تتحكم في تفعيل هذه السيرورة، بوصفها تؤلف مرجعية معرفية ضمن سيرورة ابتكار القيمة اللاحقة، حيث يحدد كم الطاقة و نوع سلوكية تفعيل الدورة الإنتاجية. يتحدد هذا التفعيل بخصائص المادة المتفاعل معها، و كفاءة التكنولوجيا المسخّرة في التعامل. لذا، إذا أخذنا مجموع الإرضاء من موقع استعادي في الزمن لدورات و مراحل متعددة من الدورات الإنتاجية، فيمكن لنا أن نقدر قيمة الإرضاء المعيَّن في الزمن، مقارنة مع ما حققت الجماعة نفسها مع الأخرى، إذ تحصل قيمة إرضاء الحاجة ضمن الكلتشر المعينة و في الزمن المحدد. إن ظرف تحديد عمومية قيمتها، في أنها تقع ضمن تطور حضارة المجتمع المعين، كما ضمن حضارة الإنسان.

إن الاكتفاء أو القناعة و استنفاد الحد الأدنى من الطاقة لا تحدد بحد ذاتها قيمة الأبتمال في زمن و حضارة معينة، لأن العمل يقع ضمن تطور الحضارة بعامتها. فكفاءة البدوي في قيادة قافلة الجمال و صفة أبتماليتها، لا تجعل منها بحد ذاتها حركة ذات أهمية ضمن حضارة الإنسان، و إنما تتحدد قيمتها فقط بالنسبة إلى المجتمع البدوي في مرحلة معينة من تاريخ ذلك المجتمع.

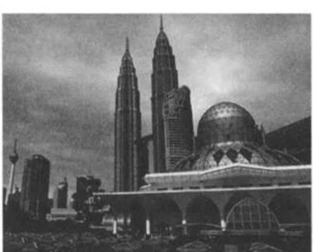
بما أن القيمة هي موقف سيكولوجي مؤنّس من الأشياء، لذا تظهر القيمة و تتنوع ضمن تأنيس صيغ التعامل في مراحل تطور حضارة الإنسان. فالعمارة سواء تلك التقليدية، و التي تكونت ضمن تكنولوجيات الإنتاج الحرفي، مثل المصرية أو البابلية أو الإغريقية و الرومانية أو الإسلامية، كما مختلف طرز العمارة المعاصرة و الحديثة، التي تكونت على قدرات التشخص و المكننة. فلكلّ من طرزها موقع معيّن ضمن تاريخ تطوّر العمارة بعامتها. مع ذلك تقترن قيمة كل منها بصيغة أنسوية الدورة الإنتاجية و موقف هموم الوجود منها.

و للسبب ذاته ستتمكن من تهيئة تقييم مناسب للعمارة المحلية، و لمختلف الطرز التي ظهرت في التاريخ، بقدر ما نتمكن من تطوير موقف موضوعي لما حقق البشر من تطور للصفة الأبتمالية في مُصنَّعاته. وذلك، بعد أن نتمكن من التوصّل إلى تعريف موضوعي لصفة الأبتمال، و التعرّف إلى تطوّر هذه الصفة في الزمن. إذّاك يصبح تقييم العمارة، مستنداً إلى تقييم موضوعي لتاريخ العمارة، و إلى تطوّر موضوعية الفكر لتفهّم الأبتمالية. و نكون بهذا قد تجاوزنا مختلف صيغ مواقف الالتزام الاجتماعي بمختلف صيغه التي ترضي الحاجة القاعدية، سواء منها التي تفترض النسبية المخففة أو المركزية الشمولية المتشدّدة المغلقة.

لا يمتدّ شكل المصنّع في الزمن، لأنّ الحاجة تتغيّر مع تغيّر الزمن و التطوّر التكنولوجي و المقوّمات الأخرى لشبكة الكلتشريات لذلك المجتمع، فيتغيّر الموقف الفكري من الشكل. لذا، فإن الرجوع إلى شكل ما ابتكر في الماضي، يؤلف عجزاً معرفياً فكرياً، كما يؤدي بالضرورة إلى شكل و تعامل هجينين. و ما يمتد في الزمن هو حصراً قيمة و شكل صفة الأبتمال، و هي صفة يكتسبها الشكل بسبب ما يحمل الشكل نفسه من صفة الأبتمال.



أشكال هجينة حديثة ـ Luca Scacchetti's Pavilion



ماليزيا ـ أشكال هجينة إسلامية

يُهمل المصنّع الذي يرضي الحاجة القاعدية، عند تجاوز المجتمع أهمية إرضاء مركب هذه الحاجة. فيستبدل بمصنّع يحمل صفات تتوافق مع الحاجة النفعية و الرمزية الجديدة، و يمنح الشكل الجديد المبتكر قيمة جديدة.

بينما تمتد صفة الأبتمال في الزمن، كقيم يحملها شكل المصنَّع، التي ما زالت مادية الشكل قائمة في الوجود، و لذا تتجاوز هذه الصفة محدّدات زمن حركة الدورة الإنتاجية، و ما تتضمنه و ما تعالجه الحاجة القاعدية.

٨ ـ منح الظواهر قيمة مؤنسة

القيمة هي الأهمية و الأفضلية التي تمنح إلى شكل الشيء، سواء الظواهر الطبيعية أم العلاقات الاجتماعية أو المصنَّعات، مقارنة مع ما يمنح للأشياء الأخرى. و القيمة هي موقف ذاتي من الأشياء.

لا تتضمّن الظواهر الطبيعية فكراً، و ليس هناك فكر يحرّكها، كحركة الهواء و الماء و الشمس، و إنّما فقط الطاقة الكامنة فيها، و لا تتضمن قيمة بحد ذاتها. أو الطاقة الطارئة المكتسبة، هي التي تحرّك الظواهر، لذا تتصادم الظواهر فيما بينها حتى تستنفد قواها، و تستقرّ و تخمد. تخضع حركة الظواهر لآلية العلاقة بين الطاقة المسبِّبة و الكيان المعرّض لها. فليس هناك قيمة في حركاتها و أشكالها، و لا في آلية السببية، سوى الطاقة التي تحرك خصائص المادة.

تتصف حركة الظواهر الطبيعية دائماً و في كل الحالات بصفة الأبتمال، بما في ذلك من حيث تصادمها فيما بينها، بصيغتها النباتية أو الحيوانية، لأن كلاً منها تتحرك و تصطدم بالأخرى، بقدر ما تحمل كمّاً من الطاقة، فتتوقف حين استنفادها. و هنا مصدر تحقق صفة الأبتمال، لأن مصدر الحركة هو مصدر مشروط، بكمٍّ الطاقة التي تحملها أو التي اكتسبتها الظاهرة في ظرف و زمن ما. فتتوقف الظاهرة عن الحركة حينما تستنفد الطاقة المكتسبة، كحركة الهواء و أمواج البحر التي تكتسب طاقة من حرارة الشمس. و هنا مصدر التوازن بين الطاقة المستنفدة و نوع الحركة و كمّها، الذي هو صفة الأبتمال.

عندما يعي الفرد مختلف صيغ مركب الحاجة، و يفضل البعض منها على الأخرى، و يمنحها أفضلية من حيث الوقت و الطاقة، يكون بهذه الحركة قد منح هذا البعض منها أهمية أكثر من غيرها، ذلك بالنسبة إلى سيكولوجية الذات الفاعلة. و بما أن الحاجة، كما

يعيها الفرد و يمارس إرضاءها، مركبة من ثلاثة أصناف، فيمنح لكل منها قيمة، يتفرد بها ذلك الصنف من الحاجة في آنية هذا التفاعل. تتحدد هذه القيمة بما يمنح الفرد من وقت و طاقة لإرضاء الصنف المعين من الحاجة المعينة، ذلك في آنية تحقيق إرضائها، مقارنة مع ما يمنح من أهمية لغيرها.

تؤثر حركات الظواهر و تصادمها في معيش و سيكولوجية الفرد الإنسان، و لذا يمنح كلّ منها قيمة مؤنسة. فتظهر بعضها في سيكولوجية الذات إيجابية كالريح التي تقود السفن في الأنهر و البحار، أو سلبية كالعواصف التي تُغرق السفن و ركّابها. و بقدر ما تتوافق الحركة مع متطلبات الحاجة النفعية، فتمنحها قيماً إيجابية، و العكس صحيح، بقدر ما تتعارض و تعطّل إرضاء الحاجة النفعية، تمنح قيماً و صفات مؤنسة سلبية، كقولنا العاصفة غدارة، أو قيماً إيجابية كالنسيم العليل.

إن قيمة حركة الظواهر الطبيعية، سواء منها الإيجابية أم السلبية، الفيضان في مقابل أمطار الربيع، أنها موقف سيكولوجي مؤنس. تقدم الأيديولوجيات الغيبية، السحر و الدين و تمنحها قيماً مؤنسة، فتسعى لكي تؤثر في حركة الظواهر عن طريقين: تأنيس الظواهر الطبيعية، و منحها صفات إنسانية، و من ثم ابتكار صيغة لقوى الأرواح أو الآلهة التي تمتلك قوى تحرك الظواهر بصيغ تتوافق مع رغبات المتعبد. فمثلاً، تتقدم الجماعة المؤمنة في حقبة الجفاف، و تتوسل بالقوى التي ابتكرتها مخيلتها، و تطلب منها إنهاء الجفاف. يحصل التوسل عن طريق العبادة و الصلاة و تقديم القرابين و غيرها من طقوس العبادة التي ابتكرت مع الإنتاج الزراعي.

يؤلف السحر و التديُّن آليتين وظيفتهما الهيمنة على حركة الظواهر عن طريق قيادة الأرواح و الآلهة التي تبتكرها. بمعنى آخر، يسخّر السحر و الدين هدف تغلب إرادة الإنسان على «إرادة الظواهر» الطبيعية بعد أن يتحقق نقلها من واقعها المادي إلى كيانات مؤنسة. و بسبب هذا التأنس، تعتقد إرادة الفكر بأن في قدرتها التأثير في «إرادة الظواهر» عن طرق تسخير قوى الآلهة التي تبتكرها، و ما تمنحها من قوى، للقيام بهذه الوظيفة.

عندما يعي الفرد مختلف صيغ مركب الحاجة، و يفضل البعض منها على الأخرى، و يمنح أفضلية للبعض من حيث الوقت و الطاقة، فيكون بهذه الحركة قد منح هذا البعض أهمية أكثر من غيرها من الحاجات، و ذلك بالنسبة إلى هموم سيكولوجية

الذات ضمن شبكة الكلتشريات، فتنبني هذه الأهمية بقدر ما يمنح من قيمة لكل من تنوع هذه الحاجات. و بما أن الحاجة كما يعيها الفكر و يمارس إرضاءها هي مركب من ثلاثة أصناف و تفرّعاتها، فيمنح لكلّ منها قيمة، يتفرّد بها ذلك الصنف في آنية هذا التفاعل. تحدّد هذه القيمة ما يمنح الفرد من وقت و طاقة، لإرضاء الحاجة المعينة، في آنية تحقيق إرضائها، مقارنة بما يمنح أهمية لغيرها.

و لكي نفهم أهمية منح القيمة لإرضاء الحاجة المعنية، سيكون من المفيد أن أشير إلى صفات القيمة لكلّ من أصناف الحاجة، كما لو كانت حالات مستقلة عن بعضها.

يتحقق إرضاء الحاجة النفعية حيث يؤمن إدامة الوجود و راحته البدنية و إدامة سلالة جنسه. كما يمنح قيمة لإرضاء الحاجة الرمزية، و هي القيمة نفسها التي كان منحها مسبقاً لهوية ذاته. و بإرضائها يكون قد حقق تأمين موقع مناسب لذاته بين أفراد الجماعة و الظواهر. و هو الموقع القائم مسبقاً في مخيِّلة الذات، و لا فرق إن تطابق مع الواقع أم لا. و بإرضاء الحاجة الاستطيقية، تكون قد مَنحتْ الذات لذاتها حرية الاستمتاع بالوجود، و هي حركة في تناقض، أو في تحدٍّ لواقع عبثية الوجود.

٩ ـ مبادئ صفة الهارموني

لقد وضع أفلاطون المبادئ الأولية لتفهم صفة الهارموني، بقوله: «من بين المناحي الطبيعية لعقل الإنسان، أن يفتش عن التنظيم في التعددية».

تؤلف صفة الهارموني ضرورة سيكولوجية لوعي الإنسان بالوجود. كما إن الكيانات الحيوانية المتحركة و التي تجابه تعاملاً متنوعاً، عليها أن تجد وجوداً يتجاوز فوضى التنوع، لتتمكن من تعاملٍ يؤمِّن بقاءها. فتختزل التنوع بتلك المعالم التي تؤمن قدرة إدراكها و التعامل معها ضمن الحالة التي تجد نفسها فيها، فتؤمن بقاءها و يهمل من الوعي تلك الأخرى. يحصل هذا التعامل ضمن المتصلة الطبيعية، و يقاد أغلبه باستراتيجيات غريزية، مع بعض قدرات الابتكار التي يتميز بها بعض الحيوانات المتقدمة، المتمثلة بالقردة (Apes)، و الفيلة، و الدلافين، و الحيتان.

و بعد أن تجاوز الإنسان العاقل المتصلة الطبيعية، و أصبح الفكر يجابه حالات مركبة، بحيث لا يتمكن من تحقيق رؤى واضحة في الوهلة الأولى، فتختزل المعالم ضمن الحالة المركبة التي يجابهها، لكي يتمكن من قدرة تعامل مناسب معها، فيؤمِّن

البقاء و راحة سيكولوجية الذات. يؤلف هذا الاختزال و الترابط بين أشكال مقوّمات الوجود مبادئ صفة الهارموني.

مثل واحد يبيِّن لنا مصدر تأصلها في سيكولوجية الإنسان. حينما يدخل الفرد بيئة غريبة عليه، كدخوله غابة لأول مرة، سيسمع أصوات طيور و حيوانات، كما يشاهد أشكالاً لنباتات متعددة غريبة عنه، فيرتبك الفكر في الوهلة الأولى، و لكن سرعان ما تختزل قدرات الفكر و تنتقي بعض الأصوات و الأشكال، و تضمِّنها في المخيِّلة، و تجعل من هذا المركب المعقد المتصف بالفوضى و المربك للفكر، رؤى مختزلة واضحة بقدر تتمكن فيه المخيِّلة من التعامل المناسب مع الحالة المركبة و الغامضة. بهذه الحركة المختزلة تتمكن المخيِّلة من أن تقرر الاستمرار في الغابة أم تهرب، فتطمئن سيكولوجية الذات و ترتاح. وكذلك هي تجربة المعيش في المدينة، حين يشاهد الفرد لأول مرة أشكال مصنّعات، و بخاصة أشكال المصنّعات و الفنون الطليعية. فغالباً ما يرتبك الفكر في الوهلة الأولى حتى يكتشف ما تتضمن من صفات أبتمال.

فمثلاً، حينما دخل الريفي لأول مرة إحدى العواصم الكبيرة في أوروبا في بداية القرن العشرين، و جابه ما تتضمن من احتقان و فوضى في سير السابلة و العربات و الباصات (Buses) التي تسير في اتجاهات من غير نظام يقودها، إضافة إلى إعلانات و لافتات تتضارب و تتنافس، عند ذاك ارتبك فكره، فتقدم قدرات الابتكار و تختزل تنوعات و مقومات هذه الفوضى حتى تجعل منها صورة مختزلة في قدرتها التعامل مع هذه الفوضى و اللا نظام، و بعد أن تدرك، بالقدر المناسب، وظائف و مسببات وجود كل منها.

يتحقق الهارموني في شكل المصنّعات، عندما يقدم الفكر و يؤلف من التنوع نمطاً واضحاً، و يسخّر شكل هذا النمط في تعامل واضح بالنسبة إلى المخيِّلة، يحقق في المخيِّلة رؤى منظمة، فيرتاح الفكر و يطمئن.

عندما يتعامل الفكر مع مركَّب معقد، أو يبتكر مركباً متبايناً في علاقاته، و بقدر ما يتبسط و يتضح تركيب الشكل في الفكر، يكون قد توصل الوعي إلى صفة الهارموني في الشكل المتعامل معه.

إن وظيفة الفكر هي ابتكار استراتيجيات التعامل و قيادة سلوكيات الإنسان، و لذا يسعى لمجابهة الفوضى و تجاوزها. و الفوضى بالنسبة إلى الفكر هي تلك

الحالة حيث لا يمتلك الفكر في مرجعية المعرفة المناسبة ما يؤهله التعامل معها. فهناك احتمال أن تتضمن هذه الفوضى وجود كيان يؤلف خطراً على الفرد، كياناً مخفياً أو غير واضح. فعلى الفكر أن ينتبه و يأخذ الإجراء المناسب، إما أن يهرب أو يهيئ نفسه للمقاومة. لذا لا مجال في واقع الوعي بالوجود تجاهل معرفة ما هية حالة المجازفة و قدرها.

إن أهم سبل المقاومة و التهيئة لها، هي أن يبتكر الفكر رؤى لهذه الفوضى. عند ذاك يقدم الفكر و ينظم في مخيلته معالم تكوين هذه الفوضى و مقوماته. و بقدر ما يتحقق هذا التنظيم في الفكر، عند ذاك يتمكن من تحقيق تعامل مناسب، فتطمئن الذات إلى هذه الحالة من المعرفة. تؤلف النقلة من الفوضى إلى الارتباك و ثم المعرفة و الاطمئنان، آلية تفعيل الهارموني.

تترجم عادة كلمة هارموني (Harmony)، للغة العربية بـ تناغم و إيقاع و تآلف و تناسق الألحان. غير أن مفهوم كلمة هارموني تطور في التنظير المعماري و النقد الفني، ليأخذ معنى بدلالة العلاقة و النقلة من التعرض للفوضى إلى تنظيم هذه الفوضى في الفكر، و يجعل منها رؤى واضحة، و بقدر مناسب لطمأنة سيكولوجية الذات.

الكايوس (Chaos)(٢) هو التكوين الشكلي الذي يظهر في الوهلة الأولى كما لو كان فوضى، لا معنى له. غير أنه عند التأمل سيكتشف الفكر بأن هذا التكوين ينبني على شبكة منظمة، حيث تؤلف نظاماً شكلياً واضحاً. و هي الأجزاء غير المدركة في الوهلة الأولى، إلا بعد الفحص و التأمل في التكوين الشكلي. لذا نجد عند الفحص الأولي لصورة رسمها بول جاكسون بولوك (Paul Jackson Pollock)، بأنها تؤلف حالة من الكايوس، عبارة عن فوضى



بول جاكسون بولوك

(٢) الكايوس (Chaos): المعنى الآخر و القاموسي هو التشويش الكامل، الهيولى، المادة اللا متشكلة، و التي سبقت وجود الكون.

غير قابلة لتفهم عقلاني. غير أنه بعد التأمل، يبدأ الفكر بالاكتشاف تدريجياً بأن هناك معالم تتكرر قد وضعها الرسام، و التي يمكن للمخيِّلة أن تسخّرها كأداة ربط و انسجام بين تلك المعالم التي ظهرت مفككة. و هكذا بعد التأمل و تسخير القدرات الذاتية المعرفية و الحسية القائمة في الخزين المعرفي، ستتضح الصورة و تتجاوز المخيِّلة اصطدامها الأولي مع الكايوس. فإذا كان بولوك واعياً عند ابتكاره صورة متصفة بالكايوس، فإنه كان في آن يهيئ للمتلقي المشاهد قدراً من المعالم المتكررة و في المواقع المناسبة، و التي حينما يكتشفها المتلقي، تصبح الصورة في مخيِّلته تكويناً واضحاً مهرمناً.

يتمثل تركيب الكايوس بأشكال الـ «فراكتالات» (Fractals)، و هي الأجزاء المتكررة و المنتظمة بصيغ تكوينية محددة. كان أول من قدم لها وصفاً واضحاً هو «ماندلبروت» (Mandelbrot).

كما نجد هذا النظام في أشكال الأشجار حيث تنبني على آلية نمو حيث تتفرع بزوايا محدَّدة، تلتف على محور ساق النبتة. فإذا نظرنا إلى تفرعات الساق و إلى مستوى السطح نفسه، فسنجدها، مهما كان كمّ عدد التفرعات لتكوين ساق النبتة، تنتظم بعلاقات تتكرر، فيتمكن الفكر المتأمل فيها الوعي بصفة الهارموني بالرغم من تعدد التفرعات.

١٠ ـ المركّب و الانتظام(٣)

لا شك في أن أغلب أفراد البشر يسعون إلى أن ينقل الشكل أو الحالة المركبة (Complexity) التي يتعرض لها الفكر إلى حالة منتظمة سهلة الإدراك و التعامل، بهدف تهيئة حالة من تعامل واضح للفكر. لذا تؤلف صفة الهارموني المقوم الثاني الأساسي، مع صفة الأبتمال، ظرف تهيئة إرضاء الحاجة الاستطيقية.

كما يؤلف الوعي بصفة الهارموني، و تحقيق هذه الصفة في أشكال الأشياء العديدة لتأمين البقاء (Survival kit)، في تفاعل و تداخل مع صفة الأبتمال. كلا هاتين

---

(٣) لقد ترجمت مصطلح «Complexity» و «Order»، بالمركب و الانتظام، و لو أنها ترجمة غير دقيقة، غير أني لم أجد لها بديلاً أفضل.

يستند البعض من فرضيات هذا الفصل إلى التنظير الذي ورَدَ في: Peter F. Smith, *Architecture and the Principles of Harmony* (New York: International Specialized Book Service Inc., 1988).

الصفتين متأصلتان في سيكولوجية الإنسان، و ليستا مكتسبتين، و إن تطورهما يأخذ صيغاً كلتشرية متعددة مع تطور شبكة الكلتشريات.

إن التجربة الهندسية (Geometric) التي أخذ الفكر البدائي يحققها في التعبير عن همومه، و تهيئة معرفة تؤهله للتعامل مع الظواهر، ضمن المعرفة البدائية التي كان يتمتع بها، كان يحول شكل الظواهر، و يجعل منها أشكالاً هندسية مجردة مبسطة، تمكنه من رؤية مبسطة واضحة لعالمه. و من هنا برزت سهولة التعامل مع بيئته، فيتمكن عن طريق تبسيط أشكال الكيانات القائمة في عالمه، فهمها و سيطرة مخيلته عليها، بعد أن ينظمها بأنماط هندسية، يكررها، فتخضع صور الظواهر لقدرة المخيِّلة، و تصبح معرفة قائمة فيها.

إن مصدر التجريد في عقل الإنسان، هو إخضاع أشكال الظواهر لأنماط ضمن المخيِّلة، مما يمكنه من أن يهمل واقع التركيب المعقد لواقعية أشكال الأشياء و الظواهر الطبيعية، فيتعامل معها كما لو كانت أشكالاً بسيطة التكوين، بعد أن جعل منها أنماطاً، و بعد أن أخضعها لقدراته الأنالوغية الهندسية. يميل النحت البدائي إلى تبسيط معالم المصنّعات، فينظمها بأشكال هندسية، و يجعلها سهلة الفهم و التقبل.



أشكال نحتية أفريقية



أشكال نحتية بدائية

هذا لا يعني أن الصور تصبح أكثر مطابقة مع واقعية الظواهر، أو يعبَّر عنها بصيغة أكثر منطقية، و إنما الهدف هو اختزال (Reduction)[٤] تبسيط صيغ أشكال المصنّعات في المخيِّلة. عند ذاك يتمكن الفكر و المخيِّلة من السيطرة على التعامل مع الشكل. إن القدرات المعرفية و الحسية لتفعيل القدرات الأنالوغية (Analogue)، هي التي تجعل التقارب في الرؤى بين الأنماط و واقع الظواهر.

تسخّر الأيديولوجيات، كالسحر و الأديان الطقوس، كشعائر الصلاة و الصيام و جَلْد الذات، و تبتكر و تسخّر أشكالاً لمصنّعات تعبِّر عن صور القوى المتعامل معها، إن كانت أرواحاً أم آلهة، و تتوسل إليها في مواجهة همومها. تزول القيمة الرمزية لهذه الصور مع الزمن. لأنها كانت قد ابتكرت لترضي حصراً حاجة رمزية معينة، و هي إرضاء هموم هوية الذات، في زمن و ظرف محدد، فتزول قيمتها عند زوال ظروفها و زمنها. بينما تمتد قيمة هذه الأشكال نفسها في الزمن، بقدر ما تحمل من صفة الأبتمال. لأن الحس بهذه الصفة يؤلف قاعدة منطق تعامل الفكر مع الظواهر. فالفكر، هو الذي يبتكر ثم يتجاوز الابتكار، و لكنه لا يتمكن من تجاوز موضوعية منطق تعامله مع المادة في سيرورة التصنيع، و لا ما تتضمنه سيرورة التعامل مع المادة من منطق متوافق مع خصائصها. إن مصدر هذا المنطق في ابتكار الشكل الهندسي، سواء كان مؤنساً أم لا، هو تعامل موضوعي متوافق مع شروط تفرضها خصائص المادة على سلوكيات التعامل، و على الفكر بعامته و تطور إدراكه. لذا تمتد موضوعية صفة الأبتمال بالزمن، بينما ابتكار الأيديولوجية و وجودها في الزمن، يكون مشروطاً بقاؤهما و زوالهما حسب حاجة هوية الذات لها، ضمن شبكة الكلتشريات لحقبة زمنية معينة.

لقد تجاوز التطور الحضاري أيديولوجية الأديان السومرية و المصرية و الإغريقية و الرومانية و غيرها. لكننا لن نتجاوز صفة الأشكال الأبتمالية التي حققتها الحضارات القديمة و ما تضمنت من أيديولوجيات سحر و أديان. و لن نتجاوز ما حققته هذه الأيديولوجيات من صفات أبتمال لمصنّعاتها. و لن نتجاوز الأعمال الحديثة التي ابتكرت و تعبِّر عن هموم سيكولوجية البشر، و المتمثلة بأعمال زيتيات (Oil Paintings) «أميديو موديلياني» (Amedeo Modigliani)، و أدب «دوستويفسكي» (Dostoevski)، و موسيقى «رتشارد ستراوس»، و مسرحيات «لويجي پيراندللو»

---

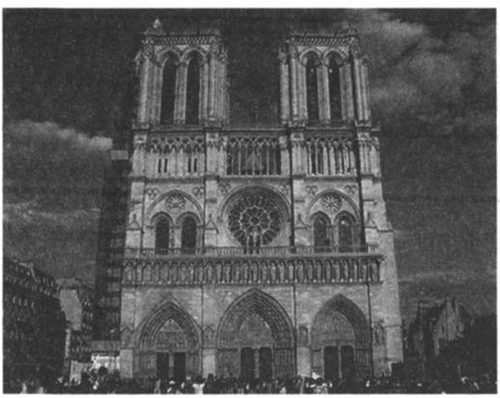
(٤) الاختزال: هو إهمال بعض صِفات الشكل، و بهذه الطريقة يصبح من السهل للفكر التعامل مع الشكل. مثلاً، لو كان الشكل يتضمّن عشر فرّات، يقوم الاختزال بإهمال أربع منها، ليتمكّن الفكر من التعامل معها.

(Pirandello)، و فوتوغراف «أنسل آدمز» (Ansel Adams)، و أفلام «إنغمار برغمان» (Ingmar Bergman)، و عمارة «أوغوست بيرّيه» (August Perret)، و «ميس فان در رو» (Mies van der Rohe). تمتد الصفة الأبتمالية التي تحملها هذه المصنَّعات إلى خارج زمانها، لأنها تعبِّر عن هموم بشرية عميقة، كانت قد سخّرت حرفة و تكنولوجية طليعية. و بتراكمها تغني هذه الأعمال حضارة الإنسان، و تمنح وجودية الإنسان كقيمة و مبرر وجودي.

١١ ـ الهارموني

يتحقق نجاح إرضاء الحاجة الاستطيقية، بقدر ما تتمكن قدرة تعامل التلقي مع الشكل و تستوعب تعقيد المركب، و تكتشف فيه صفات الأبتمال و الهارموني. تتميز كل منها بأنماط و تنظيمات بصرية كالسمتري (Symmetry) و الكناية و المجاز. تضفي هذه الأداة الأنالوغية على تعقيد تركيب أجزاء الشكل، و تجعل دلالاته أوضح لأنها تستعير صورة منتقاة من المعيش اليومي.

و واجهة كاتدرائية نوتردام في باريس، هي نموذج متميز لمثل هذا النجاح للتكوين الشكلي المتوسع و المهرمن. حيث يحمل ثقل البرجين الشاقولي الضخم، أربعة أكتاف (Buttresses)، و هي أكتاف تؤلف عناصر عامودية ضخمة، و التي تضفي صفة مستقرة و استقلالية للتكوين الشكلي. يتجانس مع هذه الشاقولية، شريط أفقي يمتد تحت النوافذ الثلاث الوسطية. يتألف هذا الشريط من أشكال لمنحوتات



واجهة نوتردام ـ (Notre Dame de Paris)

فوق الأبواب الثلاثة للمدخل الغربي للكاتدرائية، ويحمل النوافذ الثلاث الضخمة، حيث تتوسطها نافذة مستديرة (Rose window). و يتابع هذا الوضوح و الاستقرار الأفقي، في رواق شبه مفتوح، أفقي أيضاً، يمتد فوق النوافذ، و يؤلف قاعدة رقيقة لطيفة للبرجين. تؤلف هذه الواجهة الغربية للكاتدرائية نموذجاً متميزاً لتوازن قوى

أثقال العناصر و توحيد تنوعها و تناقضاتها. فنشاهد فيها توتراً شديداً بين تجمع مركب للتكوين ككل؛ نظام يوحد أثقال الأشكال و مواقعها و تنوعها، فيؤلف المجموع الكلي للتكوين الشكلي توازناً بين قوى امتداد الأفقية، في مقابل ثقل شاقولية العناصر.

يساعد الإيقاع في وزن الشعر على تذكر النص أكثر من تذكره في النثر، لأن الإيقاع يؤلف تكراراً نمطياً، و يصبح أداة تذكر (Memoric). لذا يفتش الفكر حدسياً عن الإيقاع في أشكال المصنّعات و الظواهر الطبيعية. فيميل الفكر بيولوجياً و حدسياً إلى تنظيم المعطيات، حيث تُجمع أجزاء الشكل بصيغ من أنماط قياسية أو موزونة، فتؤلف انتظاماً إيقاعياً سهل الاستيعاب و التقبل، و بذلك يؤمن الفكر لنفسه قدرة تعامل مناسب، و راحة البال.

مع ذلك تفضل أحياناً الحسيات المتلقية تعاملاً مع أنماط غير منتظمة أو معقدة و مفككة، أو هكذا تبتكرها أحياناً. لأنها تتضمن تركيباً يسبب قلق التلقي في الوهلة الأولى، و الإثارة في الوقت نفسه. لأن قدرات الفكر ستقدم على إعادة تنظيم الحسيات المتلقية ضمن المخيِّلة. ذلك في سيرورة تقرر كيف يتعيَّن اكتشاف تنظيمها، فيستمتع الفكر بجهد سيرورة هذا التنظيم الذي يبتكره. لذا نجد مدناً مثل أمستردام تجذب حسيات الناس، لأنها تتضمن صيغاً من ازدواجية تنظيم تكرار أشكال المعالم، و في الوقت نفسه، تفككها بسبب تنوع قياساتها و ألوانها. فتسبب إثارة تقبل التنوع المنتظم لأنها تنقل الفكر بين أشكال متعددة. و ستكتشف تدريجيّاً مخيِّلة حسية الذات تنظيم العناصر، الشبابيك و الأبواب و البلكونات (Balconies) و حاويات النبات و الأزهار، ضمن نظام قياسي موحد. فتستمتع الذات بعد أن تكتشف بأنها تجابه تركيباً ينتظم في نظام متسق، أو في قدرتها على أن تجده منظماً. إنه استمتاع لأن الذات بهذه الحركة، تكون قد تجاوزت ضرورات بيولوجية إدامة الوجود، و إرضاء الحاجة القاعدية. فتستمتع بهذا العالم الذي ظهر في المخيِّلة، عالم آخر متسق مواز لعالم الكد، و تأمين



مدينة أمستردام

البقاء المحض، عالم آخر خارج عبثية الوجود و همومه، لا يهدف سوى الاستمتاع و الاسترخاء، عالم الاستطيقية.

فمثلاً عالج «پالاديو» (Palladio)، مشكلة تكوينية عجز معماريو عصر النهضة عن التوصل إلى حل مناسب لها. و هي مشكلة كيف يمكن الحفاظ على شكل واجهة معبد إغريقي، متضمناً ارتفاعاً أفقياً بمستوى واحد. بينما أخذ شكل واجهة الكنائس منذ تنشئتها شكل «البازيليك» (Basilica) البيزنطي، حيث يتضمن التكوين الشكلي للكنيسة صحناً وسطياً مرتفعاً مع جانبين منخفضين. فأقدم پالاديو على حل حيث مزج واجهتين، مما أحدث تناقضاً في المفهوم التقليدي لهذين النوعين من الواجهات المتباينة في تكوينها الشكلي: الإغريقية الكلاسيكية الأفقية في مقابل البيزنطية المتضمنة الارتفاع الوسطي. كان ذلك في تصميم كنيسة «A.S. Giorgio»، في مدينة البندقية. لقد ابتكر پالاديو عام ١٦١٠ هذا التكوين بالرغم من تناقضه مع تقاليد التكوين الشكلي لواجهات الكنائس في أوروبا إلى حين زمن عصر النهضة. اتسم تصميمه للواجهة بمعالم متناغمة باتساق واضح النسب و إيقاع الأشكال، مقاسها و ألوانها، التي تمتلك الصفة، بالهارمونية. و قد منح هذه الصفة أغلب أعماله.

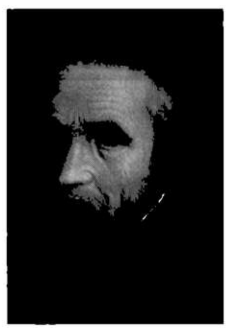


بازيليك سان جورجيو ماجوري -
(Basilica di San Giorgio Maggiore) (Venice)

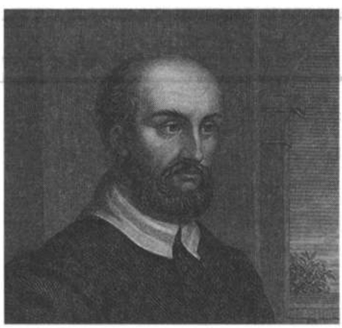
لقد تطورت العمارة ضمن طراز عصر النهضة، ليس عن طريق آلية التصحيح الذاتي المتجزئ، كما كان يحصل في الإنتاج الحرفي، بل ابتكار الأشكال من قبل الفرد المتشخص، فتعرض على الجمهور المتلقي، الذي يتقبل و يعتمد منها ما يتمكن من استيعابه، أو قدرة فك ما تتضمن الأشكال من صفات الأبتمال. فتضاف إلى الخزين المعرفي، الذي يحمله و تسخّره مخيلته في مواجهة التكوين المركب.

لم يحصل عجز تحقيق صفة الأبتمال في الإنتاج الحرفي، إلا نادراً و بصيغ مخففة، بسبب آلية التصحيح الذاتي.

كان أول ظهور لأشكال نحتية لم تكتمل، حققها مايكل أنجلو، ثم جاءت بعض تصاميم پالاديو تتصف بالمانرزم المتأنقة. مع ذلك، عند مواجهة هذه الأعمال، نكون أمام أعمال تحمل حسية ابتكار نادرة، حيث أخضعت الشكل المستحدث لمبادئ تكوينية (Composition) خارج تطورات زمانها. ألفت هذه الحصيلة تناقضاً، غير أنه تناقض يحمل قدرات حسية تشخصية جديدة، لعبقرية فنان و قدرات حسية ألفت قاعدة معرفية و حسية بنى عليها فنانون و معماريون لاحقون. فأصبحت هذه الأشكال مع الزمن تؤلف مقومات في الخزين المعرفي و الحسي. و هنا مصدر أهميتها، إضافة إلى الاستمتاع في صفات الهارموني التي تحملها هذه الأشكال.



مايكل أنجلو



پالاديو

١٢ ـ السعادة و المتعة

هناك نوعان من إرضاء راحة سيكولوجية الذات: **الأول**، حينما تتحقق السعادة. و تتحقق هذه السعادة بقدر ما تعي سيكولوجية الذات بأنها أرضت بالقدر المناسب

متطلبات الحاجة القاعدية، النفعية و الرمزية. بينما تتحقق صيغة الإرضاء الثاني، الاستمتاع، حينما يحقق الفكر النقلة من حالة التعامل مع الشكل المركب خارج قدرة الفكر استيعاب ما يتضمن من معالم معرفية و حسية، فينظمها و يجعل منها شكلاً منتظماً في المخيِّلة، ذلك ضمن القدرات الحسية الاستطيقية، في استيعابه ما تحمل معالم التكوين من الحسية الاستطيقية. و بهذه الحركة يكون قد اكتشف ما يتضمن الشكل المتعامل معه من صفات الاتساق، فصفة الهارموني، أو تمكنت المخيِّلة من أن تضيف صفة الهارموني على المركب و فوضوية الشكل. و يكون قد هيّأ بهذه الحركة لذاته ظرف الاستمتاع بهذا الشكل. لا يؤمِّن الابتكار و الوعي بهذه الصفة أداة إدامة البقاء، و إنما إرضاء القدرات الحسية، آلية الاستمتاع بوعي الوجود.

غير أنه، إذا كان كم و نوع المعالم المعرفية و الحسية الجديدة يفوقان قدرة استيعابها، من قبل الفرد المتعامل المعيَّن، سيعجز هذا الفكر عن قدرة تقبلها، عند ذاك يرفضها. فيؤلف حالة سيكولوجية يصطلح عليها بالاغتراب (Alienation).

يحصل إرضاء الحاجة الاستطيقية عند وعي مخيِّلة الذات بأنها انتصرت و حققت إضفاء صفة الانتظام على فوضوية الشكل، فيمكن لها تقبله و الاستمتاع به. غير أن شرط هذا الانتصار أن يتعرض الفكر مسبقاً لحالة من التكوين المعقد و المركب في الوهلة الأولى، من ثم ليصبح الانتصار ذا قيمة بالنسبة إلى الفكر. تتمثل هذه الحالة حينما يتعرض الفكر لأشكال مصنّعات جديدة لم يكن له خبرة سابقة في التعامل معها، أو أشكال مصنّعات طليعية، سواء حرفية أم فنية، لم يتعرض لها سابقاً، و لا يوجد خزين معرفي في الذاكرة ليتمكن الفكر من تعامل مناسب معها. عند ذاك فقط، سيتمكن ذلك الفكر المنفتح، و الذي يمتلك القدرة الحسية و المعرفية المناسبة، من التعامل مع البدائل المعرفية و الحسية، و يبتكر لذاته صيغاً من قدرات جديدة تتمكن من استيعاب متطلبات التعامل مع هذه المستجدات.

إذاً، يتحقق إرضاء الحاجة الاستطيقية، عند انتصار قدرة تنظيم الشكل في المخيِّلة، حين تبتكر أو تكتسب القدرات المعرفية و الحسية المناسبة للتعامل مع المركب المستجد الذي تتعرض له، فيكون بهذه الحركة أخذ صفة الانتظام و الهرمنة.

نجد هذه العلاقة مع التنوع العشوائي لمعالم أبنية أزقة المدن العربية التقليدية، قبل تخريبها منذ بداية القرن العشرين، كبغداد و القاهرة و صنعاء و غيرها. كانت تتركب من

متنوع عشوائي لأشكال مسطحات جدران و تصاميم الأبواب و النوافذ و البالكونات و المشربيات (Oriel Windows). تؤلف أشكال هذه العناصر أنماطاً متكررة بسبب استعمال مواد و معالم و قياسات و ألوان متشابهة، صنّعت بتكنولوجيات مشابهة، حرفية تقليدية. فتؤلف أنماطاً واضحة، تُكرر التنوع نفسه. و لذا بالرغم من عشوائيتها و فقدانها الانتظام الكلاسيكي، تؤلف بيئة مريحة لسيكولوجية المارة بين جدرانها، فتؤلف في آن صفة مهرمنة، من العشوائية التي انتظمت ضمن المخيِّلة.

خلاصة

يتحقق الحس بصفات الأبتمال، و تمنح القدرات الحسية صفة الجمال للتكوين الشكلي، حينما تنتظم ضمن المخيِّلة رؤى لتركيب التكوين الشكلي للمصنّع أو الظاهرة الطبيعية ضمن القدرات المعرفية و الحسية للفكر، فيطمئن الفكر، و يشعر براحة لأنها تستند إلى معرفة أصبحت يقينية أو مقبولة، أو مريحة في المخيِّلة، التي تؤدي إلى طمأنة الوجود. عند ذاك يأخذ الشكل في وعي القدرات الحسية المتخيلة صفة ما يصطلح عليه بالجمال.

الرؤية الاستطيقية هي موقف حسي، بعد أن نظّم الفكر المركّب و الفوضى في التكوينات الشكلية، لتكوين واضح في الفكر، متضمن إيقاعاً و أنماطاً فيتقبلها و يستمتع في نظامها. و بهذه الحركة الفكرية و الاستمتاع، يتجاوز وعي الذات عبث الوجود.

يتمثل ابتكار المركَّب و التعامل معه، بطقوس المباراة و الألعاب الرياضية و الشعر و الموسيقى و ممارسات تفعيل النشاطات، كالرقص و الغناء و التمثيل و غيرها. كما تشترك مع هذه الطقوس مخاطر السفر البري و البحري، و تسلق الجبال و مخاطرة الابتكار المعرفي و الحسي. تتضمن كل من هذه النشاطات الخوض في مخاطر مواجهة تركيب غير ملموس و غير منتظم في آنية الشروع بالمخاطرة، فتنتظر المخيِّلة نشوة اكتشاف واقعية مركّب المخاطرة، و قدرة ممارسة التعامل معها بمعرفة و حسية جديدة حرة، ذلك بعد أن تتجاوز مخاطرة التعامل ما هو أشبه بحالة التعرض في الوهلة الأولى لشكل حرفة جديدة أو فن طليعي، فتجد مخيِّلة الذات، في الوهلة الأولى، تتعامل مع شكل مركَّب غامض، و من ثم تكتشف تدريجياً بأنه يتضمن نظاماً مرتباً في تكوينه الشكلي، فيؤلف تعاملاً و ممارسة مريحة و مطمئنة للذات.

الفصل السابع

السيميائية والاغتراب

(Semiotics and Alienation)

كتب كافكا (Kafka) في إحدى رسائله في عام ١٩١٣، يقول: «حينما أكون في محل غير مألوف بالنسبة إلي، و بين عدد من الناس الغرباء، أشعر بكوني غريباً عنهم، و أحس بأن بناء ذلك المحل ينطبق عليّ بكامل ثقله، فيصبح كل شيء مستحيلاً لدرجة اليأس». كان هذا وصف كافكا لسيكولوجية حالة اغتراب الذات.

١ ـ سيميائية الحوار، و تعدد مرجعيات الشكل

يتحقق الحوار بين أفراد المجتمع عن طريق أداة دلالية مشتركة بين الطرفين في الحوار، التي ابتكرها فكر المجتمع مسبقاً، تحدد معاني لدلالات الحوار مسبقاً، لتصبح عند ذاك أداة تفعيل الحوار. و بقدر ما تكون هذه الدلالات متفقاً عليها بين الطرفين، سيكون الحوار فعّالاً و واضحاً لكليهما.

يستند تفعيل الحوار، و كل صيغة منه، إلى ثلاث مقومات:

أولاً، مادة الدلالة، سواء لغوية أم مؤشرات لأشكال مادية، كأشكال المصنعات و حركات اليد و الإيماءات الأخرى. **ثانياً**، يتحقق الحوار بوجود طرفين في سيرورة تفعيل تبادل الدلالات. يؤلف الطرف الأول المُرسِل لمادة الحوار، و الثاني المتلقي المرسَل إليه. فيؤلف هذان الطرفان المتحاوران مع مادة الحوار، في تفاعلهم المتداخل و فيما بينهم، ثلاث مقومات: الطرفان المتحاوران و مادة الحوار. **ثالثاً**، تتنوع مادة الحوار، سواء منها اللغوية أو مؤشرات عرضية، كحركة ملامح الوجه و إشارات اليد و غيرها، أو مادية كالمنحوتات و الصور و معالم العمارة، و مختلف أشكال المصنّعات و الظواهر الطبيعية.

لا يحصل تفعيل سيرورة الحوار بصيغة مباشرة. إذ يقدم المُحَاور الأول، المرسِل و ينتقي مادة الحوار، و يعرضها على المرجعية التي يحملها، فتتكيف دلالات المادة

بها، و تتفاعل مع خصوصية مرجعية دلالة المادة المُرسَلة، عند ذاك تصبح هذه المادة المُرسَلة، هي الدلالات الحوارية.

يقدم الطرف الثاني في الحوار، و الذي يكون محمَّلاً مسبقاً بمرجعية دلالية مشابهة و متوافقة بالقدر المناسب، كأداة معلوماتية و حسية، مع التي يحملها الطرف الأول، و يفاعلها مع المادة المرسَلة، فيترجمها أو يؤوِّلها. عند ذاك فقط تصبح هذه المادة المُرسَلة، أداة حوار تتضمن دلالات تحمل معاني بالنسبة إليه كمتلقٍّ.

إذاً، يتضمن الحوار مرجعيتين و خصوصيتين و مادة الحوار. لذا لا يوجد حوار بسيط، فالحوار، هو دائماً مركب بضرورة وظيفته. و أبسط حوار، كخطاب: «حرك هذا الكرسي»، يتكيف بظرف تفعيل الحوار، و مقام كل من المتحاورين بالنسبة إلى الآخر، بما في ذلك نبرة النطق و الإيماءة المرافقة للنطق، و موقع كل منها بالنسبة إلى الآخر في تراتبية الحوار، كما أهمية دلالة الكرسي بالنسبة إلى هوية كل منهما في طرف الحوار، و أهمية الشيء المشار إليه لكلا الطرفين في تفعيل الحوار.

٢ ـ سيميائية رفض دلالات الآخر

الحوار ليس دائماً سيرورة متجاوبة بين الطرفين. فهناك **أولاً** الحوار المتبادل و المتجاوب. **ثانياً**، هناك الطرفان اللذان لا يمتلكان أداة حوار مشتركة، و الحوار الرافض لدلالات الآخر، فيعجز الطرفان عن الحوار فيما بينهم. تتمثل هذه الحالة بشبكة كلتشرية منحصرة ببيئة منعزلة، تعجز عن المجابهة و التعامل مع شبكة كلتشريات مغايرة لها في الإحساس. و **ثالثاً**، هناك الحوار الرافض لدلالات الآخر، أو الرافض لجزءٍ من دلالات مادة الحوار المرسلة من الطرف الآخر، التي تتمثل بالأيديولوجيات المتخاصمة، كخصام الأديان و غيرها من الكلتشريات. و بقدر ما يتضمن الحوار دلالات غريبة عن الآخر، أو ينتقص من كلتشرياته، و عدم القدرة على تقبل موضوعي مع دلالات الآخر، الذي يؤدي إلى نبذ مادة الحوار مع الآخر، بما في ذلك تكسير تماثيل الآخر و إزالة معابده، و استلابه من حق الاشتراك في الحوار، و فرض الجزية عليه في حالاتها المتشددة، يمكن لنا أن نوضح رفض دلالات مادة الحوار، بالمثل التجريدي التالي:

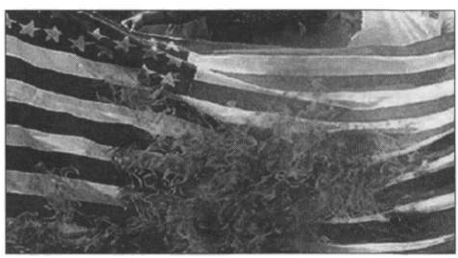
فمثلاً، بقدر ما تكون دلالات «المصنَّع ج»، تخص و تعبِّر حصراً عن أيديولوجية «مجتمع ج»، سواء أكان ديناً أو موقفاً إثنياً أو شكلاً فنياً، حيث تعتبر شبكة كلتشريات

مجتمع آخر «س» بأن ذلك الآخر «ج»، خصم لها و خطر عليها، أو مرفوض أيديولوجياً من قبلها كالصليب للمسلم، و السواستيكا لليهودي، و المنجل و المطرقة للأمريكي في الخمسينيات و الستينيات من القرن الماضي.

عند ذاك لا تسعى القدرات الموضوعية لـ «جماعة س» إلى أن تحقق تلقِّياً مناسباً و متجاوباً، في فك ما يتضمن الشكل من دلالات قائمة في معالم «مصنعات ج»، بل ترفضها مسبقاً، لأنها كانت قد رفضت «أيديولوجية ج» التي اقترنت مسبقاً بشكل «مصنَّع ج» مع «أيديولوجية ج».

كما يعبّر الحوار عن رفض أشكال مصنَّعات دلالات الآخر، و عن التباين و التناقض بين مصالح الطرفين المتحاورين، و بخاصة التي تشير إلى دلالات هوية الأطراف المتخاصمة. تتمثل هذه بحالات الرفض في تفعيل الدعاية التي تستخدمها الأيديولوجيات السياسية و الدينية، و مختلف الكلتشريات الفئوية و الأيديولوجية.

كما يحصل رفض النصوص الدينية و طقوسها و الانتقاص منها، لا من قبل جماعة أخرى تحمل أيديولوجية مختلفة و مضادة فحسب، بل كذلك من قبل الجماعة نفسها بعد أن تتبنى أيديولوجية أخرى، ديناً أو نظاماً سياسياً آخر. و قد تمثلت أسوأ حالاتها بتسخير النظام النازي شكل نجمة داود بدلالة انتقاصية، أو هدم طالبان تمثال بوذا في «باميان»، أو هدم أحد الجوامع من قبل الهندوس المتعصبين في كشمير.



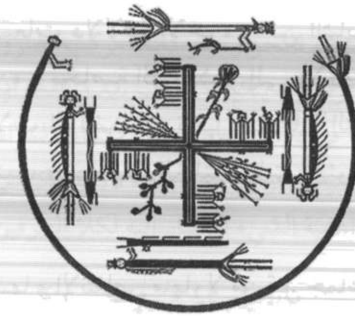
حرق علم



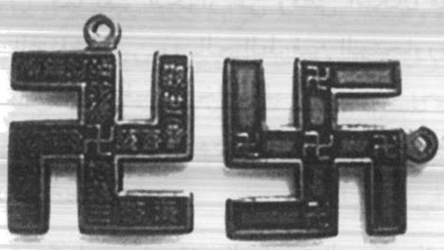
باميان ـ أفغانستان

يحصل هذا الرفض لشكل مصنَّعات الآخر، بينما قد يحمل في الواقع شكل هذه المصنَّعات، كالعلم و المعبد و التمثال، صفات أبتمالية متميزة. ذلك لأن سيكولوجية

التلقي تنحصر في مثل هذه الحالة في إرضاء الحاجة الرمزية فقط، حيث يعجز المتلقي عن تفعيل تعامل موضوعي مع الشكل بكونه يعبّر عن مركَّب الحاجة، فيهمل إرضاء الحاجة الاستطيقية، و يغفل عن فك ما يحمل الشكل من صفة الأبتمال، إذ تعجز القدرات المعرفية و الحسية عن فك تنوع الصفات الثلاث التي يحملها مركّب الشكل، التي ترضي مركّب الحاجة. فتكون قد عجزت الذات عن تقبل مربك للشكل ككل، لأن الذات تكون قد اختزلت وظيفة الشكل بإرضاء الحاجة الرمزية من دون غيرها



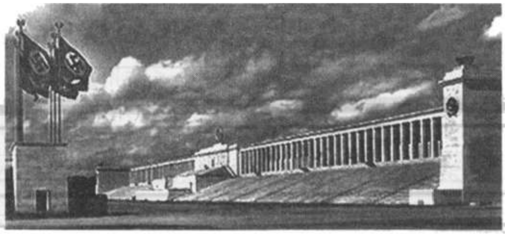
سواستيكا ـ نافاهو



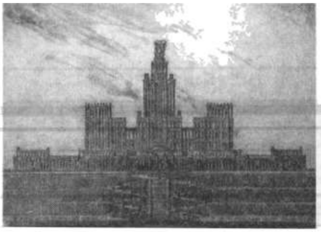
سواستيكا ـ الصين

و يحدث هذا الاختزال حينما تختلف جذرياً شبكة كلتشريات لجماعة معينة عن الأخرى، إن كان مجتمع يتصف بفئة إثنية معينة، بحيث يعجز الفرد ضمن إحداهما، أو كليهما، عن أن يتفهم دلالات الكلتشريات التي تقود رؤية التركيب الشكلي لمصنَّعات الآخر.

و بسبب هذا التباين و العجز الدلالي، المعرفي و الحسي، لا يتمكن المتلقي من ترجمة معاني دلالات معالم الآخر، لذا يرفضها أو يهملها، لأنها لا تتضمن مؤشرات بالنسبة إليه تحمل معاني تهمُّه، أو يتمكن من فك معانيها، فيهملها أو يرفضها. و أحياناً يرفضها، لا لسبب سوى لأنها جاءت في زمن لم تتوصل قدرته المعرفية ضمن شبكة الكلتشريات، على استيعاب الإحساس الاستطيقي الذي تحمله فينحصر الرفض، في هذه الحالة، لتلك الكلتشر و معالمها الجديدة التي لم يكن الفرد و الجماعة متهيئين لتقبل دلالاتها، معرفياً و حسياً. و هذا تماماً ما حصل عند رفض معالم العمارة الدولية من قبل النظام النازي و السوفياتي.



عمارة نازية



عمارة سوفياتية

تحصل ظاهرة الرفض ضمن المجتمع نفسه، بالرغم من أن أفراد المجتمع بعامتهم يتعاملون ضمن مركب الشبكة نفسها. نشاهد هذه الظاهرة في العمارة و الأدب و الموسيقى و الفنون التشكيلية و غيرها، حينما تظهر حركات طليعية فيعجز البعض عن تقبلها، لأنها كجماعة غير متهيئة لفك المعاني الجديدة في الدلالات التي تحملها أشكال هذه المصنَّعات الجديدة. إنها ظاهرة رفض الآخر بسبب عجز التعليم و التربية الثقافية للمتلقي، و قدراته الحسية، عن التعامل بصيغة مناسبة مع مقومات الكلتشرية الجديدة، و ما تتضمن من دلالات جديدة. كما يحصل الرفض لأن المعالم الجديدة قد تهدد تركيب مقومات هوية الفرد المتلقي.

أو يأخذ أحياناً هذا العجز للتلقي صفة الاستهزاء بما هو جديد. بهذه الحركة الاستهزائية يمنح هويته موقعاً وهمياً متعالياً عن الشكل الجديد. يحصل هذا الاستهزاء بهدف تخفيف حدة صدمة سيكولوجية الذات المتلقية، حين مجابهة الشكل الجديد. يعبّر هذا الاستهزاء عن شدة عجز قدرات الذات المعرفية و الحسية عن تعامل مناسب مع الأشكال الجديدة. يتمثل هذا الموقف من تمثال الحرية بنصب ١٤ تموز، حيث شبه كثير من الناس الشكل بالضفدعة، باعتبار أن هذا الشكل يعتبر عند العامة منبوذاً.



نصب ١٤ تموز

٣ ـ لغة الاختصاص و دلالاتها

كنا أشرنا إلى أنّ حرية التشخص هيَّأت الظرف المناسب لتعدد المرجعيات ضمن منظومات الحوار لذلك المجتمع. و عند ظهور التخصص في مختلف العلوم و أدوار الإنتاج، أضيف ظرف آخر لتعدد هذه المرجعيات. لقد تطلب تعدد الاختصاصات، تعدد المصطلحات، و ذلك لتأمين دلالات و مفاهيم و سلوكيات و ضوابط تنظم الاختصاصات الجديدة فيما بينها، و تنظم انسياب المعلومات بين مراحل الدورة الإنتاجية. و كلما تفردت هذه المرجعيات في همومها و تخصصت، أصبحت تؤلف مجالاً لممارسات دلالية تتحقق بمعزل عن لغة دلالات مركب الحوار الاجتماعي المعتاد. و تتمثل هذه الدلالات بالمصطلحات المتعددة لمختلف فروع العمارة و الهندسة الإنشائية و الطب و الموسيقى و الباليه و الطعام، و غيرها من الاختصاصات الأخرى. أخذت هذه الدلالات تعزل نفسها عن حوار المجتمع، و تبعاً لذلك عُزل الكثير من حوار الاختصاص عن حوار المجتمع. فعزل أفراد المجتمع، المتلقين العامة، عن لغة الاختصاص، و الحوار مع ذوي الاختصاص.

٤ ـ الهوية و الشكل

تؤلف إشارة المصنَّعات، كالألوان و أنماط التكوين الشكلي الهندسي، و توزيع كتل المصنَّعات، كأشكال القصور و المعابد و الإعلام و التماثيل و غيرها، كمؤشرات دلالية تسخّرها الهوية المتلقية للتعرف إلى الشيء. فالشكل بحد ذاته مهما كبر أو صغر، و مهما حمل من أشكال لمؤشرات غرافيكية، لا يحمل معاني بحد ذاته، أو الشكل بحد ذاته لا يؤلف دلالة. و إنما تكمن الدلالة و المعاني في مرجعية خصوصية المتلقي الذي يقدم على ترجمة مؤشرات الشكل. لذا، فالشكل بحد ذاته لا يؤلف قوى حماية أو يتمتع بصفة تقديس أو خطر على الهوية، ما لم تمنحه هوية المتلقي صفة دلالية تشير إلى معنى معيَّن: صالحاً أم فاسداً، مقدّساً أم مدنّساً، ممتعاً أم مملاً. تؤلف هذه الحركة الدلالية تفاعلاً بين ثلاث مقولات: **الأولى**، مادة الشيء، و هي المادة المؤشرة، شكل المادة كأداة مؤشرة. **الثانية**، لا تصبح أداة مؤشرة ما لم يكن هناك متلقٍّ يتمكن من فك دلالات المؤشر إليه. **الثالثة**، سيعجز المتلقي الذي يحمل القدرات المعرفية و الحسية التي تؤهله فك دلالات المؤشرات، عن فك دلالات المؤشرات بصيغة مناسبة، ما لم تكن مزاجية الفرد المتلقي في دور تلقٍّ مناسبة.

يؤلف كل من هذه المقولات كياناً مستقلاً في واقع الوجود. وفقط خصوصية المرجعية المعرفية و الحسية التي يحملها المتلقي، هي التي تمنح كل هذه المقولات القيمة بالنسبة إلى ذاتها. فالإشارة بحد ذاتها، لا تؤلف مصدر دلالة، كدعم و حماية أو خطر على الهوية، لأن وظيفتها في الواقع هي دلالية، و ليس أداة حركة أو فعل أو مادة. لذا يتعين اعتبار السلوكيات التي تقترن مادية المؤشرات بشكلها و دلالاتها، و التعامل معها يمثل سلوكاً لا عقلانياً و ساذجاً صبيانياً، كحرق علم و هدم معبد و إهانة تمثال و تدنيس دمى (Dummies). لأن هذا الموقف للتلقي يكون قد ربط حالة الخطر و كيان العدو مع غرافيكية الدلالة و مؤشراتها.

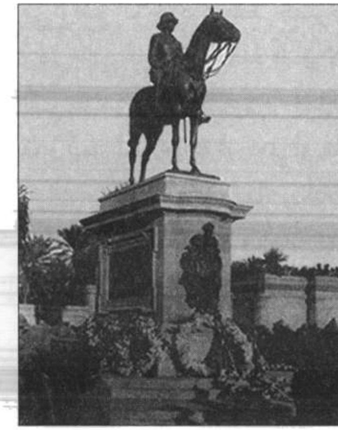
تعتبر في هذه الحالة، سيكولوجية الفرد أو الجماعة، بأن أداة المؤشرات، كما لو أنها كيان مادية الشيء نفسه. بينما هما كيانان مستقلان، و مقولتان مختلفتان. يؤلف المصنَّع كياناً مادياً، كما يؤلف في الوقت نفسه مؤشراً يحمل دلالة معينة ضمن التفاعل بين شكل المصنَّع و المتلقي. بمعنى أن شكل دلالات المؤشرات، كأداة غرافيكية (Graphics)، هو ضمن مقولة المؤشرات. بينما فحوى مادية المؤشر إليه و كيانه، ككيان الأمة و المؤسسات السياسية و الدينية، يكمن موقعها ضمن سيكولوجية العلاقات الاجتماعية. فهي علاقات اجتماعية تتضمن دلالات طبقية و إثنية و دينية و مقامية، و غيرها من مقومات التركيب السيكولوجي للمجتمع. تعبِّر دلالات كل منها عن واقع مادي لتكوين شبكة الكلتشريات لذلك المجتمع.

تؤلف هذه الكيانات واقعاً مادياً في الوجود، و هي في الوقت نفسه مؤشرات تتقبلها سيكولوجية الذات. فهي مقولة تختلف كلياً عن مقولة الإشارة. بينما نجد أن تسخير الإشارة هو موقف نحو مؤشرات سيميائية، حيث يؤلف المصنّع، في الوقت نفسه، أداة مادية ترضي متطلبات التعامل المادي، كالجلوس على كرسي، و في المقابل يؤلف الكرسي دلالة رمزية.

فعندما تقدم جماعة ما، و تحرق علم بلد عدو لها، أو غير مرغوب فيه، أو تحطم تمثالاً لدين مغاير لها، أو تشوِّه دمية لرجل سياسي، تعبِّر هذه السلوكية عن موقف صبياني و ساذج، لأن الغضب أو الرفض يكون قد انتقل من منطق واقعية الشيء نفسه، في أيديولوجية العلاقات الاجتماعية السياسية، إلى مؤشرات وظيفتها دلالية غرافيكية لا أكثر[1].

---

(١) كما حصل في تحطيم تمثال الجنرال مود في بغداد صباح يوم ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨.





تحطيم التمثال　　　　تمثال مود

فهو سلوك يدل على هوية مهزوزة و سيكولوجية هشة. كما إنه سلوك غير ناضج شبيه بسلوك الأطفال، لأن الطفل في مرحلة دور النمو، لا يتمكن من التمييز بين الفكرة و الواقع، بين الشيء المؤشر إليه و مادية أداة التأشير، و الدلالة المؤشر إليها، لأن الكثير من علاقاته مع عالم الوجود تقاد بأنالوغية ساذجة. فقدرات الأنالوغ هي التي تقود سلوكيات الطفل، بينما الفرد البالغ يسخّر إمكانات الأنالوغ في سيرورة المراحل الأولية من البحث المعرفي.

و هي كذلك بالنسبة إلى الهوية المزورة، لأنها هوية معرّضة لإحباط عاطفي، من غير قدرتها على عقلنة عاطفتها، و موقفها من مصدر الإحباط، و لذا تعجز عن عقلنة سلوكياتها.

لم تكن هذه السلوكيات الساذجة جديدة، و إنما التاريخ مليء بها، من خلال حروب حضارات الماضي، و الاختلافات الدينية و خصوم السلطة. فكانت السلطة المنتصرة تقوم بتحطيم معابد الطرف المغلوب، بهدف إزالة معالم هويته، المتمثلة بإزالة أهمية السلطة التي كان يتمتع بها العدو. باعتبار أن معالم هذه المصنّعات، تؤلف دلالات لمقومات في هوية السلطة السابقة. هكذا كانت أغلب سلوكيات السلطة، الأيديولوجيات في حروبها في الماضي، و التي تعبِّر عن سذاجة الموقف من المؤشرات الرمزية.

٥ ـ رفض دلالات الآخر

و إذا اعتبرنا أن هذه السلوكيات في الماضي، كانت دلالة على سذاجة معرفة العلاقة بين واقعية الشكل، و في المقابل دلالة المؤشرات التي يحملها الكيان، فكيف نُفسّر، سلوكية مشابهة لرسام في عصر النهضة الذي يتمتع بقدرات حسية فذة؟ لقد اعتبر «رافائيل» (Raphael) العمارة الغوطية بالية، تفتقر إلى حسية فنية، و كيف يمكن لنا أن نفسر هذه الظاهرة، التي تتكرر في عصرنا، بالرغم من التقدم الحضاري.

لقد ابتكرت العمارة الغوطية و ظهرت في أوروبا في القرون الوسطى، و حققت تطور هيكلية العمارة بصيغة حدسية و تجريبية لم تحققها من قبلها الحضارات السابقة و اللاحقة إلا نادراً. لقد نسقت العمارة الغوطية أشكال عناصر الهيكل، و عرضت وظائفها، الرئيسة و الثانوية، بصيغ واضحة، فجاءت بصفات مبتملة متميزة. و قد نسق طراز هذه العمارة العناصر الثانوية كالنوافذ مع عمومية التكوين الهيكلي بكفاءات مبسطة و واضحة الدلالات، و باتساق شامل نادراً ما نشاهده، إلا في العمارة الإغريقية و السكنية اليابانية. كما حققت العمارة الغوطية صفات أبتمالية متميزة، ربما لم تتمكن من تحقيقه عمارة عصر النهضة، و خاصة ما آلت إليه في المانرية و الباروكية و الركوكية.

فكيف يمكن لنا، إذاً، أن نفسر رفض فنان مثل رافائيل في عصر النهضة، الذي يتمتع بقدرات حسية هائلة للعمارة الغوطية و التي اعتبرها بالية، بل وحشية. بينما واقع الأمر هو عكس ذلك! يمكن لنا أن نفسّر هذا العجز الحسي بالنسبة إلى العامة، في مرحلة انتقال حضاري سريع، و عجزها عن الفصل بين ثلاثة دلالات تعبِّر عن مركب الحاجة. و لكن كيف يمكن لنا أن نفسر ذلك بالنسبة إلى فنان مثل رافائيل، حيث عجز عن تقبل و فك ما تحمل مصنَّعات الآخر الضد، من صفات الأبتمال!

إن صفة الأبتمال التي تتصف بها أشكال المصنَّعات، و التي أشرنا إليها سابقاً، هي ليست فقط علاقة ذاتية تمنحها سيكولوجية حسية الفرد للشكل، و إنما صفة تنبني على علاقة تكوينية سببية موضوعية قائمة في واقع حركة تكوين شكل المادة، التي هي حصيلة تفاعل متوازن بين الفكر، و ما يتضمن من معرفة و حسية، في مقابل خصائص المادة، التي تعيها و تحسها القدرات الحسية التي يتمتع بها الفرد. إن صفة الأبتمال، في مجال تصنيع المصنَّعات، هو ذلك التوازن بين حركة تفاعل ما يسعى إليه الفكر في

تأمين أداة إرضاء الحاجة، و ما يستنفد من جهد و طاقة. و يتوضح عامل السببية في هذه الحركة، إذا سطرنا الأنواع و التفسيرات الأربعة، التي جاء بها أرسطو. و هي: السبب المادي (Material Cause) ـ و هي المادة التي سيتحقق منها المصنَّع. السبب الشكلي (Formal Cause) ـ ذلك الذي سيسبب ظهور شكل المصنَّع. السبب الفعّال (Efficient Cause) ـ و هو الذي سيحقق تغيير المادة إلى شكل المصنَّع. السبب النهائي (Final Cause) ـ و هو غاية و وظيفة المصنَّع.

يعني ذلك أن الموقف من الشكل الذي يحمل صفة الأبتمال و معرفة هذه الصفة و الحس بها، ليس موقفاً ذاتياً محضاً، و إنما يفترض الوعي بضرورات السببية في حركة ابتكار الشكل و تصنيعه، و كيف تكتمل الحركة. لهذا السبب، تمتد صفة الأبتمال في الزمن، ما دام هناك معرفة و حس يتمكن من الوعي بها، و فك معاني دلالاتها.

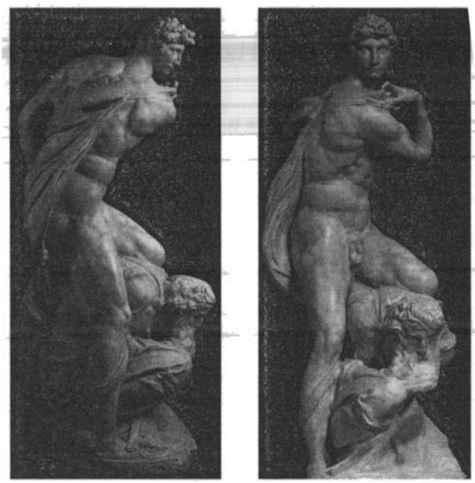
فنرجع إلى سؤالنا، كيف من الممكن للقدرات المعرفية و الحسية التي تتمتع بها عبقرية رافائيل أنها لم تستطع بدورها التعرف و الحس بصفة الأبتمال التي تحملها العمارة الغوطية؟ لم يكن رافائيل من بين أهم قادة عصر النهضة فحسب، بل، لم ترتقِ القدرات الحسية لمجتمع الإنسان في مجال الفن منذ أن ظهر، بالصيغة التي توافرت لدى بعض الأفراد، كالتي كان يتمتع بها رافائيل.

السؤال محيِّر؛ و لكن تفسيره ليس متعذراً، و يمكن التوصل إلى جواب موضوعي، في ما إذا رجعنا إلى حالات تاريخية مشابهة متعددة، حصلت في الماضي البعيد و القريب. فالمجتمع، و الفرد، كلما تتعرض هويته للخطر، و عجز عن التوصل إلى موقف موضوعي من واقعية الخطر، و كيفية معالجته، فغالباً ما يتعذر على هوية الذات تقييم الحالة بصورة موضوعية. لذا يلجأ الفكر إلى ردات فعل حيث يسخّر الماضي لدعم الحاضر، بما يصطلح عليه بالسلفية، أو يقف موقفاً رافضاً من غير أن يبرر موقفه.

لقد كان رافائيل و غيره من قادة فناني عصر النهضة، في دور تنشئة التشخص، و ما يتضمن من حرية التفرد، و ما تتضمن هذه الحرية من تناقض مع قوى المنظمة الكهنوتية، التي كانت تسعى لاستلاب هؤلاء مما اكتسبوا من حرية. و بما أن الغوطية تمثل أوج ما حققته المنظمة الكهنوتية، لذا جاءت ردة فعل لا عقلانية تمثلت بموقف رافائيل. و هو موقف اقتران شكل العمارة الغوطية، كدلالة على تقبل أيديولوجية كهنوتية القرون

المظلمة و الوسطى، و التي كانت تسعى لاستلاب حرية الفكر التي اكتسبها قادة عصر النهضة. و هذا فعلاً ما حصل مع الإصلاح المضاد.

بدأ مارتن لوثر حركة الإصلاح الديني (Reformation)، في بداية القرن السادس، التي هدفت إلى إصلاح فساد سلوكيات قادة الكنيسة الكاثوليكية، فجاء بـ ٩٥ أطروحة يبيّن فيها فساد سلوكيات بابوية روما، و لا عقلانيتها. فبدأت الحركة البروتستانتية، التي أصبحت امتداداً إلى حرية فكر عصر النهضة. فجابهت الكنيسة الكاثوليكية الحركة البروتستانتية بالإصلاح المضاد (Counter Reformation)، هدفت بذلك إلى تعطيل حركة تطور حرية الفكر. و قد سعى كثير من فلاسفة عصر النهضة، و الإصلاح و تعطيل بعض الأيديولوجية السكولاستية، بسبب ما تضمنت من أساطير، كما فهمتها و مارستها السكولاستية.



النصر ـ مايكل أنجلو

كان ذلك في الحقبة التي جاء بها مايكل أنجلو، والذي مثل لا عقلانية من نوع آخر. و لكن قبل هذا، مارس و تمتع بحرية التشخص و شدد عليها. و قد تمكن من تطوير هذه الحرية بحيث خاطر و حقق تجارب نحتية لم يحلم بها إنسان من قبله. مع ذلك، لم يتمكن من تقبل العقلانية التي انبنت عليها تنشئة عصر النهضة؛ عقلانية تجاوز فيها بعض أوهام الرؤى الدينية. فالمانرية التي ابتكرها تمثل أوج حرية التشخص، و في الوقت نفسه، تمثل ردة لا عقلانية ضد عقلانية عصر النهضة.

و قبل وفاة رافائيل، ولد پالاديو، الذي تبنى الرؤية المانرية و أوصلها إلى لا عقلانية مفرطة في بعض أعماله، على الرغم مما حققه في أعمال أخرى من صفات أبتمالية مدهشة.



فيلا روتوندا ـ پالاديو



فيلا غودي ـ پالاديو

إن الذي يهدد الهوية و يرهبها هو كيان العدو الذي يؤلف في مخيِّلة الجماعة، خطراً على بقائها أو إدامة وجودها، أو خطراً على أيديولوجيتها و ما تمتلكه و تحتفظ به. بينما لا تؤلف في واقع الوجود المؤشرات كالعلم و التماثيل و شكل عمارة المعبد و الألوان كمؤشرات، و غيرها من الأشكال الغرافيكية، أكثر من إشارات لمعاني تسخّرها الهوية للدلالة على نفسها أو على الآخر، إضافة إلى تأشيرها الأحداث و الأشياء.

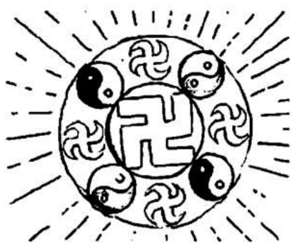
٦ ـ استقلالية حركة الشكل

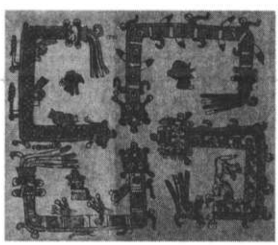
تتصف دلالات صور أشكال المصنّعات بحالات غير مستقرة، لأنها تفاعل سيكولوجية الذات الفاعلة، سواء في دورها الفاعل المرسِل أم المرسَل إليه.

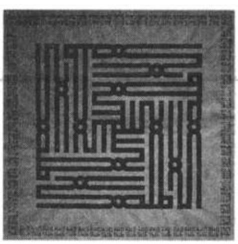
ذلك لأن التفاعل مع الشكل يتحدد بشبكة الكلتشريات التي يتعامل ضمنها و معها، و حسب نوعية تفاعل سيكولوجية كلا الطرفين في الحوار، و في ظرف آنية تفعيل الشبكتين الكلتشريتين: شبكة المُرسِل و شبكة المُرسَل إليه. فالشكل ينتقل من كلتشر إلى آخر، و من حضارة و زمن إلى زمن آخر. و تتكيف الكلتشرية المتلقية في كل حالة مع تقبل الدلالات المُرسَلة إليها، بما تحمل من تكنولوجية تصنيع و ظرف مزاجية تقبل المُرسَل إليه. لذا يتنوع تعامل التلقي مع الشكل، حسب ظروف المتلقي: الاجتماعية و المقامية و الطبقية و المهنية، و غيرها من ردود سيكولوجية الفرد، ضمن محددات طقم الكلتشريات للفئة التي ينتمي إليها في المجتمع المعيَّن. و ذلك بالنسبة إلى موقع هذا المجتمع في تطور الحضارات، و ظروف الشبكة الكلتشرية المتلقية، و هو ما يعني أن لشكل المصنَّع حياة خاصة، تمتد في الزمن، تتجاوز تاريخ الكلتشريات و الجماعات و الحضارات. و لذا فإن دلالاتها تتغير أو تتكيف حسب القدرات الحسية لكليهما المُرسِل و المُرسَل إليه.

مثل واحد يكفي لوصف استقلالية الشكل، الذي سخّر من قبل كلتشريات متعددة، فقبل به البعض منها، و رفضه البعض الآخر. بينما يحافظ الشكل على استقلالية غرافيكية صورته[٢]، سواء أكان التعامل معه بالقبول و الإعجاب و الاحترام أم بالنبذ. تنبني كل من هذه المواقف على حالة سيكولوجية المتلقي، و الموقف الحسي من الصفة الأبتمالية التي يحملها الشكل.

إن النماذج لهذه الحالات كثيرة و لا تحصى، و لكن من بين أبرزها الصليب المعقوف، الـ «سواستيكا» (Swastika). ربما كانت حضارة وادي الرافدين قبل أكثر من خمسة آلاف عام، أول من ابتكرت و اعتمدت شكل السواستيكا، وسخّر بدلالة تعاقب دورات الحياة، بصورة تجريدية لشكل حركة الغزال. ثم انتقلت أو ابتكرت مجدداً هذه الصورة، لتمثل دورة الحياة و الحظ الصالح في الحضارة الهندية القديمة. و من بعدها سخّر الإغريق و الرومان الشكل في نقوش المصنَّعات، بما في ذلك نقوش العمارة و الأدوات المنزلية، من غير الدلالة الرمزية الأصل. ثم جاءت العمارة العربية/ الإسلامية و أسهبت في استعماله في الكثير من طرز النقوش، كذلك من غير أن تمنح الصورة دلالة أيديولوجية. كما استُعمل هذا الشكل من قبل مختلف الحضارات، و في مختلف أرجاء العالم، بما في ذلك الحضارات الأمريكية القديمة.


سواستيكا صيني


سواستيكا مكسيكي


سواستيكا إسلامي

إضافة إلى ما يحمل شكل السواستيكا من مفاهيم وجودية و إنسانية، فإنه كشكل يتصف بصيغة تجريدية متميزة، و هو اختزال نادراً ما تمكنت قدرات الابتكار

(٢) غرافيكية الشكل (Graphics form): هي تكنولوجية عرض صورة الشكل و ما يتضمّن من تركيب و تنسيق. أهم مقوّمات غرافيكية الشكل هي: الخط و السطح و اللون و توناتها (Tones) و ظلالها و شدّتها و كثافتها، و غيرها من أشكال المؤشرات. كما يشمل مفهوم الغرافيكية مهارة و دقّة عرض الأشكال، و تنظيم وضوحها لتعبّر عن هدف الدلالة. فتتداخل هذه الأشكال و تؤلّف صورة الشكل الذي يحمل الدلالة.

التصميمية أن تحقق شكلاً بهذه البساطة، و عرض صفة أبتمالية متمايزة، كما جاء في هذا الشكل.

و لكن عندما برزت الحركة النازية في القرن العشرين في ألمانيا، و سخّرت هذا الشكل كرمز رسمي يمثل نظامها، فاقترن الشكل بالأعمال اللا إنسانية التي جاء بها هذا النظام، سواء في صيغة استبدادية إدارة المجتمع و الدولة، أو الحروب الوحشية التي شنها النظام، و المحارق الجماعية التي مارسها ضد الذين كانوا ضد النظام، أو مجرد أنهم ينتمون إلى الدين اليهودي، أو أي أيديولوجية اعتبرها مضادة له، بالإضافة إلى التخريب الذي أحدثه للتعمير الحضاري و التراث المعرفي و الفني الأوروبي.

إن ما ظهر من ردود فعل لا عقلانية ضد صورة الشكل، أشبه بردود فعل، كما لو تظهر ضد شرب البيرة، لأن النازيين كانوا يشربون البيرة، و ضد الفودكا لأن الشيوعيين السوفيات كانوا يشربونها، أو رفض مشاهدة الأوبرا لأن الإيطالي في حقبة الحكم الفاشي كان يجيدها، أو نبذ لعبة كرة القدم لأن الإنكليز كانوا مبتكريها، و كانوا قوى استعمارية.

تؤلف ردود الفعل ضد الأشكال، ردود فعل لا عقلانية، و قدرات حسية غير متوازنة، لأنها لا تمنح القيمة المتوازنة المناسبة لإرضاء الحاجة الاستطيقية. فالتفاعل الاستطيقي يتطلب قدرات معرفية و حسية غير تلك التي يسخّرها الفرد في تعامله مع إرضاء الحاجة الرمزية، و تنحصر بها، من غير إرضاء الحاجة الاستطيقية حينما يحمَّل الشكل صفات استطيقية. كما إن إرضاء الحاجة يتطلب حرية الذات من هيمنة إرضاء الحاجة الرمزية. إن وظيفة إرضاء الحاجة الاستطيقية و ضروراتها السيكولوجية البيولوجية، هي تجاوز هموم الحاجة القاعدية: النفعية و الرمزية، و الانتقال إلى عالم تبتكره المخيِّلة خارج واقعية الوجود، بهدف الاستمتاع. بمعنى آخر ظهر الحس الاستطيقي لينقل الوعي بالوجود خارج واقعية إرضاء الحاجة القاعدية، و منها الرمزية.

يحصل إرضاء سيكولوجية مركب الحاجة في وعي الإنسان بعالمه في تفاعل متداخل فيما بين الحاجات الثلاث، و لكل منها وظيفتها في هذه السيكولوجية. و لا يحصل دائماً تفاعل بصيغ متوازنة بين الحاجات الثلاث. لذا نجد أنه في كثير من الحالات يركز الفرد أو الجماعة، على منح أهمية لإحدى الحاجات من دون غيرها. و يتمثل هذا حينما تمنح الحاجة الرمزية، بصيغتها في التعبير عن هموم الهوية، بحيث

تهمل إرضاء الحاجتين الأخريين عن منحها قدراً متوازناً من الحسية و المعرفة المتطلبة، فيعجز التعامل عن تحقيق صفة الأبتمال، أو الوعي و الحس به في شكل المصنَّعات.

فنجد أحياناً، بالرغم من أن شكل المصنَّع الذي يجسد الإله، إن كان معبداً أو كنيسة أو جامعاً، لا يمتلك قدراً مناسباً من صفات الأبتمال. و بالرغم من شكله الأخرق أو الخالي من صفات الأبتمال، لكن لا تخفّ حدة العبادة و التعلق بهذا المعبد. كما نجد في المجتمع الزراعي، و نجد أن المجتمع بالرغم من عوز عامة أفراده، لكنه يقدم و يستنفد طاقات هائلة في شيْد معابد ضخمة، تستنفد جهوداً جمة، و ذلك بهدف تأكيد هموم الهوية، البقاء و الزوال، و إقناع الآلهة حماية الزراعة من أضرار الآفات الزراعية و التقلبات المناخية، و حماية الوجود نفسه.

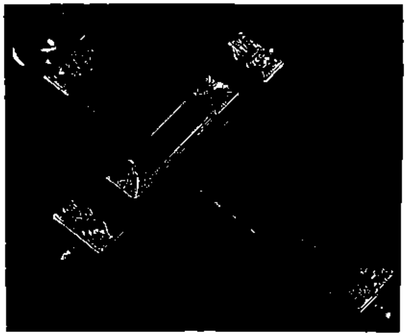
و من الملاحظ أن أغلب الجوامع التي شيدت في العالم الإسلامي في القرن العشرين تفتقر إلى أبسط قواعد تحقيق صفة الأبتمال، و لكن بالرغم من ذلك تستمر ممارسة التعبد، ضمن هذه المنشآت الملهوجة الشكل. ذلك لأن فكر المتعبد المسلم كان قد اختزل همومه الوجودية بإرضاء الحاجة الرمزية فقط، فيهمل إرضاء الحاجة الاستطيقية، حينما يقدم على فك معاني معالم شكل الجامع، و التعامل مع شكله. لذا فهي سيكولوجية تفتقر إلى قدرة توازن مركب الحاجة. بل هي سيكولوجية لا تعي ضرورة إرضاء الحاجة الاستطيقية، و قد فقدت الحس بوجودها. بل لا يعترض هذا المجتمع على هذا العجز في المجال الاستطيقي، لا في مجال وسائل الإعلام و لا الدراسات الأكاديمية.

٧ ــ الاغتراب، فصل الذات عن دلالات الحوار

يؤلف الاغتراب حالة مرض اجتماعي، يتمثل بفصل المؤدي عن واقع وجوده. يغترب الناس مثلاً عن ممارسة النظام السياسي، حينما يشعرون بأنهم مفصولون عنه، و لا دور لهم فيه. و يمكن أن تنفصل الذات عند التأمل في القيم و النظام الاجتماعي. عند ذاك يعطل الاقتران مع النظام و المؤسسات، الأمر الذي يجعل الذات بمعزل عنه، و من غير وجود كيان يعوِّضه.

و هناك نواحٍ أخرى يمكن أن تؤدي إلى وصف وجود الإنسان بالاغتراب. من بين صفات قدرات الإنسان، أن يحقق سيرورة الإنتاج، فيصنِّع مصنَّعات مادية، و مؤسسات اجتماعية، و مختلف صيغ المنظمات الكلتشرية. عند ذاك يُخضِع ذاته لها، كما لو كانت

كيانات غريبة عنه، و ليس من ابتكاره و تصنيعه، فتغترب الذات عنها، بقدر ما تخضع لها.



صليب من الخشب

ظهرت في الفلسفة الإغريقية رؤى متعددة لمفهوم الاغتراب و الخلاص، و وعي الذات بإشكالية اغترابها. و يمكن تفسير مفهوم الـ «لوغوس» (Logos) «العقل»، أو العقل في الكون، في الفلسفة اليونانية، بأنه أخذ مفهوم الله في الإبراهيميات. و يؤلف اللوغوس أداة تنازل الذات عن ذاتها لكيان خارج إرادتها و تنازل المعرفة عن البحث الموضوعي في الظواهر الطبيعية و الإنسانية. إن مفهوم أفلاطون للعالم الدنيوي اللا متناسق، مقابل العالم المثالي، هو رؤى فلسفية أولية أخضعت عالم وجودية الذات لقوى غيبية، فتغترب بذلك الذات عن عالمها، حيث تجد المعرفة أو الخلاص في عالم مثالي.

تدنى هذا المفهوم مع الإبراهيميات و أخذ مفهوم تنازل الذات عن قدرات ذاتها، إلى كيان خارج الظواهر، و تبعاً خارج إرادتها، الذي يؤدي إلى تنازل المعرفة عن البحث الموضوعي في الظواهر الطبيعية و الاجتماعية.

يعتبر مفهوم الاغتراب مفهوماً مركزياً في الرؤى الماركسية. و وسع مسبقاً كل من هيغل (Hegel) و فيورباخ (Feuerbach) مفهوم الاغتراب. حيث أشار هيغل إلى عقيدة الخطيئة و الخلاصية (Salvation) في المسيحية. و اعتبرها الخلاص الذي يعبّر عن أوائل ظهور رؤى للاغتراب، فنقض الاغتراب (De-Alienation)، عن طريق مفهوم الخلاصية.

بينما في واقع التسلسل التاريخي، كانت الزردشتية أول ديانة اعتمدت مركزية التعبد، و لذا كان أول دين تتنازل الذات فيه عن وقار ذاتها، و تخضع لقوى مركزية خارجها. ظهرت الزردشتية قبل الإبراهيميات بعدة قرون من الزمن. انبنى الاغتراب الديني، الزردشتي و الإبراهيميات على ممارسة العبادة، و التوسل إلى العالم الأخر. فحينما تؤلف العبادة بعامتها تنازل الذات عن احترام وقار ذاتها لذاتها، الذي يؤدي بالنتيجة إلى اغترابها عن وجودها.

يؤلف التوسل ليوم الأخروي، يوم الخلاص، توسلاً لتجاوز الاغتراب الدنيوي. غير أنه تجاوز بعد خضوع لإرادة قوى غير الذات فيؤلف تجاوزاً عليلاً، لا يليق بوقار الذات.

و قد استعمل هيغل المصطلح للدلالة على حالة وعي غير مرتاح، فأشار إلى المجتمع الروماني حينما جرّدت الذات من الاتساق الاجتماعي و الحياة السياسية تحت نظام الإمبراطورية الرومانية، عن تلك العلاقات التي كانت سائدة في بدء تكوين النظام الإمبراطوري. و بقدر ما انفصلت الناس و اتجهت إلى همومها الداخلية، التجأ الفرد إلى إله خارج الظواهر الطبيعية، و إلى عالم مملكته، الأخروي. و وصف هيغل هذه الحالة المأسوية، بالانشطار الذاتي ضد الذات، حيث تنعزل عن «أصل ذاتها»، إلى موقع «بعيد» خارج واقع الوجود. كما بيّن هيغل أن الاغتراب عمّ كذلك في القرون الوسطى.

ويرى فيورباخ، أن كيان الله، كما هو في مخيِّلة الإبراهيميات، يؤلف صورة للإنسان المغترب عن نفسه. فهو لا أكثر من جوهر الإنسان المغترب عن نفسه، إنها القوى المطلقة و المجردة، التي ابتكرها الفكر و أخضع ذاته لها. هكذا يصبح الإنسان مغترباً عن نفسه حينما يبتكر و يخضع ذاته لكيان متخيل يجعله متعالياً عليه، و ينحني أمامه كعبد. يحقق الإنسان نقض الاغتراب حينما يعطل تلك الصورة الغريبة عن واقعية وجوده الذاتي.

يتفق ماركس مع فيورباخ في تعريفه و نقده للاغتراب الديني، و لكنه يؤكد أن الاغتراب الديني هو صيغة واحدة من بين صيغ كثيرة من الاغتراب الذاتي. لا يشعر الإنسان فقط باغتراب جزءٍ من ذاته، و تأخذ الذات المغتربة صفة الله، و هي عملية تفعيل الأنسوية، كذلك يشعر بالاغتراب عن مصنّعات أخرى عندما يمنحها من ذاته

قوى، فيخضع لها كخضوعه للكتب المقدسة و المصنعات على شكل الصليب بالنسبة إلى المسيحيين، ضمن نشاطاته الإنتاجية، المتمثلة بصيغ رؤى فلسفية و فن و أخلاقيات.

فالاغتراب في مفهوم هيغل و ماركس، هو في الأساس اغتراب الذات عن واقعية عالم الوجود. و عندما يصبح الفرد مغترباً، يكون قد فصل هويته عن قدرات ذاته، حيث لا تتمكن الذات من تحقيق هويتها. فالاغتراب ليس في أن يتمكن أو يعجز الوعي عن تحقيق رغباته فحسب، أو كيف يحقق تجربة الحياة، و إنما في موضوعية الوعي بالوجود إذا تحقق هدف هذا الوعي.

إن خلفية مفهوم الاغتراب كما هو فهم ماركس له، تتعلق بخلفية مصطلحَي الاغتراب و الاستلاب، اللذين يعدّان من المصطلحات المألوفة في الفلسفة الهيغلية، و اللذين كان هيغل قد اعتمدهما في التعبير عن تصوّره لواقع الوجود، على اعتبار أنّه ظاهرة استلاب الإنسان و انتزاعه من ماهيته «المثالية»، و التي تتمثل بالفكرة المجرّدة أو بالحقيقة المطلقة. لذا فإنّ هيغل يرى أنّ الوجود بات في غربة افتقد الفكر فيها حقيقته، و صار يسعى عبر الزمن، أو عبر التاريخ، إلى استعادتها، أو أنّه قد افتقد جوهره أو روحه و راح يبحث عنها.

الاغتراب في مفهوم ماركس هو ذلك الفعل الذي يتأتى من اغتراب ذات الفرد، أو الجماعة، أو مؤسسة عن ذاتها أو المجتمع أو العمل. بهذا المفهوم للاغتراب، يكون الاغتراب دائماً موقفاً ذاتياً؛ إنه نكران لهوية الذات، حيث تسلب من قدراتها الإنسانية، و من نشاطاتها و تحقيقاتها، عن قدرات تحقيق المعرفة و تفعيل إحساس الذات نحو صفات أشكال و حركات الأشياء. و أصبح مصطلح الاغتراب عاماً في التنظير الماركسي.

لقد سُخِّر المفهوم الماركسي للتعبير عن حالة الفرد في العصر الرأسمالي. بوصفه معيش العمال و دورهم في تفعيل الإنتاج الاجتماعي. فأصبحت هذه الطبقة تفتقر إلى مفهوم أو وعي لتفاعل جمعي، و من غير إرضاء ذاتي، و من غير ملكية لما يصنعون لإدامة المعيش.

لذا يختلف ماركس عن هيغل في مفهوم الاغتراب، و الغربة (Estrangement) و الاستلاب. حيث حصر ماركس بدرجة ما حالة الاغتراب في حياة الإنسان الاجتماعية، و في مرحلة تاريخية محدّدة، و هي المرحلة البرجوازية، و قد شخّصها بحالة العلاقة بين العامل و الرأسمال. عالج ماركس الاغتراب بهذا المعنى في مخطوطاته الأولى، و اعتمد

في التعبير عنهما بمدلول كلمتين ألمانيتين: **الأولى**، هي الغربة أو الاغتراب، و **الثانية**، هي السلب أو الاستلاب. و اعتبر أنّ الإنسان بطبعه يكوِّن نفسه بنفسه، و ينمّي ذاته، و يديمها من خلال العمل على تحويل المادة الخام إلى مصنّعات لإرضاء مركب الحاجة[٣]. و قد اغترب الإنسان عن طبع إنسانيته، و عن ذاته، عندما صارت قيادة أمره بيد غيره، و ذلك مع ظهور النظام الاقتصادي الرأسمالي، حيث تتحكم فيه الثروة، و تحرّكه كيفما تشاء، بدلاً من أن يكون هو المحرك لها ضمن تفعيل سيكولوجيته مع المادة المصنّعة. و كان نتيجة ذلك أن استلبت الإنسان من ماهيته، «ميوله الفطرية و مشروعه الإنساني الحر»، كما يصفها ماركس. فعاش الفرد في غربة لم يعد فيها إنساناً. حيث أصبح إمّا عاملاً فقيراً مضطراً إلى بيع جهد عمله من أجل لقمة العيش، أو رأسمالياً يتداول الثروة. أي أصبح إمّا عبداً أو سيّداً، حاكماً أو محكوماً[٤].

يغترب في المجتمع المعاصر، الأفراد عن ماهية الذات الجمعية، و عن نشاطات التعاون الجمعي الذي يجمعهم، فيفقدون القوى الاجتماعية الإنسانية التي تجمعهم ضمن مجتمع سليم، و أصبح الناس أفراداً خاضعين لقوى غير إنسانية، و إن كانت هذه القوى قد أُنتجت من قبلهم. و لكنها، بدلاً من أن تجمعهم أصبحت تفرقهم. تؤلف هذه القوى السوق، و هي قوى حرة فقط بمفهوم أنها خارج إرادة الناس التي تصنعها. فتستعبدهم عن طريق تفريقهم الواحد عن الآخر، و عن فعل نشاطاتهم، و عمّا ينتجون.

هناك صيغ متعددة حيث يقدم الإنسان و يغترب عن الذات بتصنيع مصنّعات من إنتاجه، بصيغ سلع (Commodity) و نقد و رأسمال، حيث يخضع معيشه لها، فتؤلف قوى في عالم السوق، مستقلة عنه فيخضع لها، ضعيفاً، و تابعاً. بينما السلعة هي من صنع المُصنِّع، بعد أن استلبت ذاته من وظيفة التفكر و الابتكار.

فهو لا يُغرِّب مصنعاته عن نفسه فحسب، بل كذلك يُغرِّب نفسه عن النشاطات نفسها التي تصنع هذه المصنَّعات، و عن البيئة التي يعيشها. كما يُغرِّب نشاطاته الاجتماعية بصيغ كيانات الدولة و القانون و المعاهد الاجتماعية و الأديان، فتحتبس الذات ضمن براديمات مغلقة.

---

(٣) محمود محمّد جاد، **النظرية الاجتماعية: الاتجاهات و التيّارات الكلاسيكية** (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، ٢٠١٣)، ص ٢٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

يؤلف الاغتراب عند كل من ماركس و هيغل أداة للتغيير الاجتماعي، حيث عندما يعي الناس بأنهم تجاوزوا هذا الاغتراب، أو في قدرتهم على ذلك(٥)، سيؤلفون حافزاً على إحداث التغيير التاريخي.

لم يكن هدف ماركس ثورياً سياسياً فحسب، عندما نظّر واقعية الاغتراب، بل اعتبر فضحها يعبِّد الطريق إلى انطلاق جذري، يؤدي إلى نقض انفصام (Re-Integration) الذات الإنسانية، و عودة الذات إلى ذاتها، و منح الذات ما تستحقه من وقار وجودي، من غير تعَبُّد لكيانات شبحية، و يلتجئ إلى الدين أو الخضوع لسلطة مهما كان موقعها و مصدرها.

٨ ـ الاغتراب ضرورة وجودية

إن المسألة التي تبحث كثيراً في التنظير المعاصر، هي في ما إذا كان الاغتراب ضرورة وجودية، و صفة ثابتة في سيكولوجية الإنسان، أو أنها تخص مرحلة تاريخية معيَّنة في تاريخ تطور مجتمع الإنسان. اعتقد بعض الفلاسفة، و منهم الوجوديون، أن الاغتراب متأصل في سيكولوجية الإنسان. و لذا يعتبرونه نوعاً من الخيال البعيد من أن الإنسان سيتخلص من الاغتراب. يعتقد البعض الآخر، في مقابل هذه الرؤية، أن الاغتراب ظهر مع ضرورات تطور الفكر، و سيأتي اليوم حينما يتجاوز الإنسان حالة الاغتراب. نجد هذه الرؤية الأخيرة في كتابات إنغلز (Engels)، و بعض الماركسيين الحديثين(٦). بهذا المفهوم يصبح الاغتراب مرحلة تاريخية لا بد من أن يتجاوزها الإنسان. و ما الهرطقة و الإلحاد و الليبرالية و الإنسانية، إلا مبادئ معرفية و فكرية تسعى إلى تجاوز مسببات الاغتراب.

لقد ظهر الاغتراب في مجتمع الصيد مع ابتكار السحر، و هو الوعي بإرادة الذات، و منح إرادة متشابهة للكائنات الحية و الجامدة. و بهذه الحركة تمكن من تعامل أنالوغي مغترب، مع كائنات عالم الوجود، إنها إرادة مع إرادة أخرى، أي قدرة الوعي بمتطلبات الوجود، فإدارتها و إدامة معيشه. و مع ابتكار الإنتاج الزراعي، و تأسيس الدولة، وعى الإنسان أن الذات لا تتمكن ـ عن طريق السحر ـ من السيطرة على الظواهر الطبيعية

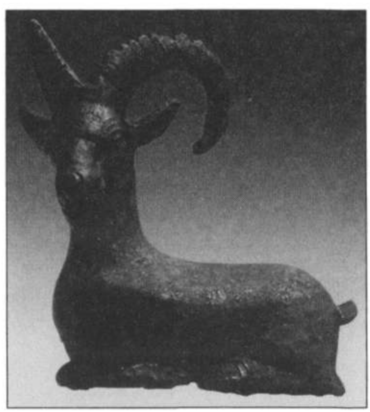
---

(٥) Allen Wood, *The Oxford Companion to Philosophy* (New York: Stanford University Press, [n. d.]).

(٦) Tom Bottomore [et al.], eds., *Dictionary Marxist Thought*, 2nd ed. (Blackwell: Blackwell Publishing Limited, 1998).

التي تجعل الإنتاج الزراعي ممكناً، عن طريق إرادة الذات. فخضع لهذه الظواهر، التي أصبح يواجهها، بسبب متطلبات الإنتاج الزراعي كالشمس و المطر و الجفاف و مركزية السلطة و غيرها، و أخضع إرادته لها. فابتكر بهذه الحركة تعدد الآلهة، لتمثل كل منها إحدى هذه الظواهر. واغترب عن موضوعية التعامل تعاملاً مباشراً مع الظواهر الطبيعية و الاجتماعية، و اغتربت عمومية العامة عن وجودها، بعد تجربة قاسية مع أديان تعدد الآلهة، التي دامت عدة قرون، في ظروف معيش قاسٍ لغالبية أفراد المجتمع التي اتصفت بالكد و الحروب و العوز و الإبادات الجماعية، مقابل الرفاه و البذخ و الإسراف، الذي كانت تتمتع به الصفوة و رجال السلطة. و بهذه النقلة الأيديولوجية هيئت ظرف ظهور رؤى لأيديولوجية تنقل مسؤولية إدارة الوجود من سلطة ملموسة، كمادية الظواهر التي يمثلها تعدد الآلهة، إلى سلطة شبحية خارج الظواهر، و الوجود المادي. فظهرت بصيغتها الأولى و الواضحة في الديانة الثنيوية الزردشتية.

كان الاغتراب قبل ثنيوية الزردشتية، يعبر عن واقع مادي ملموس، فهناك إله يمثل مادية ظاهرة معينة، تلتجئ إليه الناس. و بهذه الحركة، فقد الفكر اقتران الإله بمادة الظاهرة. و لذا وجد ذاته من غير ضمان سيكولوجي، يؤمن له استقراراً سيكولوجياً حيث يتمكن من التعامل مع مادة الظاهرة التي يمثلها الإله، حيث يلتجئ إليها للتعرف إلى سلوكية الإله أو الشك فيه. ففقد الوعي بالوجود كأداة و ظرف الاستقرار و آلية تطور المعرفة، فعم القلق بوعي الوجود. فأصبح الوجود لا أكثر من مرحلة مأسوية لحين النقلة إلى العالم الآخر.



عثتر إله الخصب والحرب والأعاصير في اليمن القديم



صورة المسيح المتجاوز

كما إنه، بقدر ما يكون الإيمان صادقاً بالرؤى الثنيوية، و من غير مساءلة و شك، فيؤمّن هذا الإله الموحد، القوى لعون الذات و المعرفة الكاملة، فتبطل ضرورة التفكر و الابتكار، و يتحقق الاستقرار السيكولوجي الذاتي، فيحصل الاطمئنان الذاتي العميق، و راحة البال، و هذا ما تعمل له العامة دائماً؛ فيتوقف التفكر و المساءلة، ذلك بقدر ما يكون الإيمان صادقاً و عميقاً بهذا النوع من اغتراب الذات. و هذا ما جاءت به الرؤى الإبراهيمية لوعي الوجود.

لا يؤلف الاغتراب الذاتي، إحدى حالات الاغتراب، و إنما هو جوهر الاغتراب، و التركيب الأساسي له من جهة. و من جهة أخرى، فإن الوعي بالاغتراب الذاتي (Self Alienation)، و التنظير له هو ليس فقط حالة وصفية، إنما دعوة لوعي الذات من أنها بهذا الاغتراب قد استلبت من إنسانيتها، و عليها أن تنقض الاغتراب، لتحرر ذاتها.

ففي التحليل النهائي، إن كلاً من هذه الصيغ المتعددة من الاغتراب هي واحدة. فهي صيغ متعددة للاغتراب الذاتي عن جوهر ذاتية الإنسان أو عن إنسانيته. يغترب الإنسان أحياناً عن بدنه، فيجعله مدنساً، و يخفيه عن الأنظار؛ إنها ظاهرة متمثلة بالتقشف و غطاء البدن. و قد ابتكرت أسطورة تنتقص الأعضاء التناسلية في البدن، باعتبارها سببت الخطيئة، كما ظهرت في أساطير الإبراهيميات. لذا يتعين احتقارها و إخفاؤها عن الأنظار. وهكذا أصبح الإنسان خجولاً من بدنه. حصل هذا الاغتراب، بالرغم من أن شكل بدن الإنسان من بين أجمل الأشكال في عالم الحيوان. لدى عالم الحيوان.



تخطئة البدن إسلامية و مسيحية

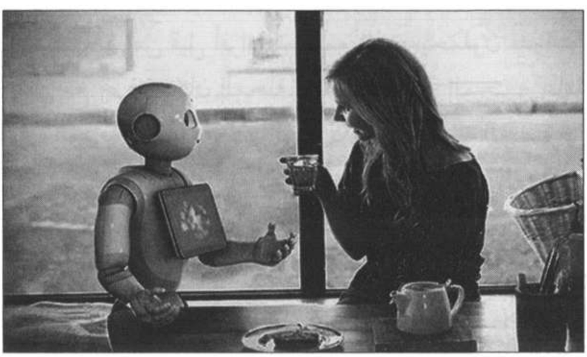
٩ ـ الأنسوية

لقد ابتكر الفيلسوف الإغريقي زينوفان (Xenophanes) منذ قبل ٢٦٠٠ عام مصطلح الأنسوية. و قد لاحظ أن الناس تعبد آلهة تشبههم. فالإغريقيون يتملقون للآلهة ببشرة بيضاء مثلهم، بينما يفضل الحبشيون آلهتهم ببشرة داكنة مثلهم. و قال زينوفان لو أن هناك لدى الخيل و الحمير آلهة، لكانت بأربعة أرجل على مثالهم.

لقد وثق علماء الثدييات (Primatologists) سلوكيات غريبة لدى الشمبانزي، حيث يرقصون بما اصطلح عليه برقص المطر، عندما تحدث عاصفة رعدية ـ يتسلقون أحياناً الأشجار و يمزقون بعض الأغصان و يصرخون ضد الغيوم ـ كما لو كانوا يواجهون ذكراً منافساً لهم. هؤلاء الثدييات ربما كانوا يجعلون من العاصفة منافساً لهم. فكانوا كما لو يتحدَّون الإله زيوس (Zeus) الذي كان يقذفهم بأسهم البرق، يرفعون العصي متحدِّين إياه حينما كان يقذفهم بأسهم البرق، أشبه بإحدى الأساطير الإغريقية.

تؤلف الأنسوية تجاوباً طبيعياً حينما تشعر سيكولوجية الذات مؤقتاً أنها بمعزل. فهي حالة من التكييف لتخفيف حدة الضغط السيكولوجي.

و ينطبق ذلك على ابتكار الروبوط (Robot)، حيث وجد المهندس المعاصر، أن الناس يفضلون أشكالاً أنسوية عندما يتعاملون مع بعض المبتكرات التكنولوجية التي تؤدي وظائف أشبه بتلك التي يقدمها الإنسان. و لذا ظهرت أشكال الروبوطات، تشبه الإنسان في الشكل و الحركات(٧).



شكل روبوط إنساني

(٧) *New Scientist* (27 November 2010).

١٠ ـ الاغتراب عن عمارة الحداثة

لم يأخذ قادة العمارة الحديثة بنظر الاعتبار، و بالقدر المناسب، الخصوصية الإقليمية و الثقافية و الكلتشرية و القدرات الصناعية المحلية، و هموم الهويات الإثنية و الوطنية و التراثية. و لم يهتموا بحاجات مركّبات الخصوصية المحلية، أو بمنح أهمية لحاجات مركّبات خصوصية الهوية و التي كانت و لم تزل فعّالة، في دور مجابهة معالم الحداثة. أوَ لم يكن العالم الآخر الذي هو ما زال خارج الحداثة، متهيئاً لتقبل ما تتضمن الحداثة من معانٍ، من حيث المعرفة و الإحساس، و لم يعِ أهمية النقلة للمكننة التي حصلت في تكنولوجيتها؛ و لذا لم يتمكن من تفكيك مؤشراتها و معانيها لكي يتقبلها؟

و هنا يكمن بعض أهم مصادر سلبيات العمارة الدولية الحديثة، أو، أهم إشكالية عجز ترجمة متطلباتها، الذي أدى إلى تلوث أشكال مصنّعات العالم الثالث الذي سعى إليها من غير المعرفة المناسبة، و الحسية و التكنولوجية. فلم يمضِ أكثر من عقد من الزمن، بعد الحرب العالمية الأولى، و انتشار تكنولوجيا التصنيع في مختلف أرجاء العالم، حتى أدت الممارسات المتأثرة بها، و بخاصة تلك التي يتحقق أداؤها بتكنولوجية ممكننة متدنية، من قبل خبرات و كفاءات محلية متدنية أيضاً لأنها فقدت القدرات الحرفية، و لم تستوعب متطلبات التعامل مع المكننة بالكفاءة المناسبة. فأنجبت عمارة ملوثة بصرياً و صحياً، تفتقد كلياً إلى صفات الأبتمال. عمارة هجينة بأسوأ صيغها، مع أشكال تفتقد قدرة أداء وظيفة الحوار الجمعي في المجتمع.

أضحت أشكال هذه العمارة الملوثة بصرياً، و البيئة المعمّرة التي ألفت لبناتها، مصدراً لكآبة المتلقين لها من قبل أفراد المجتمع الذين يحملون قدرات حسية، ترجع إلى علاقة المتلقي مع حرفية دكان المحلة. و هكذا أصبح المجتمع عامة، بعد أن فقد علاقته مع العمارة الحرفية التقليدية، لا يبالي و لا يسخّر قدراته الحسية في تعامل يهمه، إن كانت البيئة المعمّرة ملوثة بصرياً أم لا. اغترب المجتمع عن العمارة الحديثة حينما ظهر القليل كنماذج لها، و عن المعمارين القليلين الذين وردوا من الغرب. و لم يعالج التنظير الأكاديمي في العالم الثالث ظروف احتباس شبكات الكلتشريات و مسبباتها السيكولوجية، في رؤى تقليدية، فاتها الزمن، أو يبحث كيفية معالجة ظهور و ابتكار المكننة، و النقلة الجذرية التي أحدثتها في الغرب. و لم يعالج تأثير التلوث البصري للبيئة المعمرة، في القدرات الحسية لسكان المدن، و المهجّرين من الأرياف إلى بيئة المدينة الملوثة. فأمست العمارة المعمّرة، و منها السكنية بصورة خاصة، أداة مصدر

تبليد المتلقين الساكنين فيها، و بخاصة بالنسبة إلى الذين يتمتعون بقدرات حسية للصفة الأبتمالية التي نقلوها معهم من معيشهم الحرفي التقليدي السابق، سواء أكانوا نازحين من الريف، أم سكان المدن التقليدية سابقاً.

و لم يتمكن أغلب أفراد المجتمع المتعلم، من تقبل أشكال العمارة الحديثة الجيدة، لا لأنها لا تحمل صفات أبتمالية، بل لأن حسية هؤلاء بعامتها، لم تتربَّ و تتدرب لتقبل استطيقية الأشكال الجديدة؛ فتعجز عندئذ عن قدرة التعامل مع صفات الأبتمال التي تحملها أشكال المصنّعات الحديثة.

كما ظهر هذا الإهمال في التربية في الغرب، و عجز التنظير، و إن كانت لأسباب مختلفة، من بين أهم مصادر سلبيات قيادة العمارة الدولية الحديثة. و إن ظهر البعض من التنظير يعالج مفهوم العمارة الحديثة و إشكالياتها، فلم يسمع صوتها من قبل عامة الناس إلا نادراً، و من قبل اختصاص محدد، في إعلام أكثر تحديداً.

فاغترب الكثير من سيكولوجية المتعلمين عن العمارة الحديثة، بما في ذلك فئات أكاديمية و قادة منظّرون، و نبذوا صيغ تكويناتها الشكلية، و حركة العمارة الدولية بعامتها، فتهيأت القاعدة الحسية المناسبة لردة معمارية غطت عالم الغرب و ظهرت العمارة الهجينة بمختلف صيغها. و هكذا لم ينحصر ظهور الأشكال الهجينة في بيئة العالم الثالث، بل كذلك عمت في العالم المتقدم، ضمن مركزية ابتكار الحداثة. فظهر الظرف المناسب لظهور طراز ما بعد الحداثة، و ما تضمن من إسراف و لا عقلانية في الشكل و الإنشائية و توظيف الأحياز.

الفصل الثامن

مجتمع الصيد و الزراعي

١ ـ النقلة من الإنسانيات إلى الإنسان العاقل، و ظروفها

إن الخطوة المعرفية الأولى التي حققها فكر الإنسان العاقل، كانت امتداداً إلى معيش الإنسانيات. غير أنه بتحقيق النقلة من الإنسانيات إلى الإنسان العاقل، اكتسب الإنسان قدرات التفكر، كما نعرفها الآن، و التي بتفاعلها مع الاستراتيجيات الموروثة غريزياً، يكون الإنسان قد ابتكر صيغة تعامل المعيش المركب الكلتشري. يحتاج تنظيم هذه الكلتشريات إلى مختلف متطلبات إدارة المعيش مع البيئة، فينتظم معيش الإنسان و إدارته حصراً عن طريق ابتكارها و تفعيلها. و كنا بيّنا سابقاً، أنه لا تظهر الغريزة في سلوكيات الإنسان العاقل، إلا بعد أن يفاعلها الفكر و يجعل منها كلتشراً معيناً.

اتصف مجتمع الصيد البدائي بانتظام الأفراد ليؤلفوا جماعات محلية مستقلة نسبياً عن غيرها المجاورة، و غالباً في خصام مع الأخرى. فكانت هذه الجماعات تشترك في كمية اللحم الذي تحصل عليه من صيد الحيوانات الكبيرة، و كثيراً ما تشارك الجماعات الأخرى في الاحتفال. فأدى هذا التجمع و التزاور إلى الاشتراك في عملية الصيد، و من ثم إلى تماسك اجتماعي، و تأسيس أنظمة ابتكرتها الجماعات بهدف تأمين معيشها كجماعة متوسعة. فتهيأت قدرات صيد حيوانات ضخمة و مفترسة[١].

كما تمكنوا من ابتكار تكنولوجيات كثيرة، مهَّدت لتحقيق صيد بقياس أضخم من السابق. فكانوا مثلاً، يدهنون أبدانهم بمخلفات الحيوانات الضخمة كالفيلة، لكي يتمكنوا من التقرب منها خلسة من دون وعي الحيوان بوجودهم، ليتمكنوا من جرحه فصيده.

---

(١) يوليوس ليبس، **أصل الأشياء: بدايات الثقافة الإنسانية**، ترجمة كامل إسماعيل (بيروت: دار المدى، ٢٠٠٦)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

في هذه المراحل من مجتمع الصيد، لم تتقبل سيكولوجية المجتمع من الاستيطان و الانتظار حتى نضج نتاج المزروعات التي حصلت مصادفة بسبب سقوط بعض البذور حين نقلها.

إن تصنيع المادة و نقلها من حالتها الخام لتصبح مصنعات أداة إرضاء حاجة جديدة، يتطلب الابتكار المسبق، و أن يكون في تداخل مع ابتكار حاجة جديدة ضمن الدورة الإنتاجية. كما تضيف إلى الدورة الإنتاجية معرفة جديدة، تتطلب فكراً مبتكراً، و سيكولوجية متقبلة لا من قبل الفكر المبتكر فقط، بل كذلك المجتمع بعامته. كما يُحدث الابتكار تغييراً في موقع الأفراد ضمن علاقات أدوار تحريك و تفعيل الدورة الإنتاجية، الأمر الذي يُحدث تغييراً في العلاقات الاجتماعية فيما بين أفراد المجتمع[٢].

و هكذا انطلقت كل من جماعات مجتمع الإنسان العاقل تبتكر كلتشريات متعددة، و تنظّم معيشها ضمن شبكة كلتشريات تتفرد بها.

إن ارتباط الفرد و انتماءه إلى إثنية معيّنة ليس منحى طوعياً، و إنما يفرض عليه مع الولادة، كالدين و الطائفة و الجنسية الوطنية و لغة الأم. فالفرد لا يختار أيّاً من هذه الصفات الإثنية. غير أن التمايز الإثني هو ابتكار كلتشري ظهر منذ أن تكوّن مجتمع الإنسان، بهدف حماية الجماعة ضمن علاقات الانتساب، العائلي فالقبلي و القروي، و من ثم ظهر التمايز الإثني مع ابتكار السحر و مختلف صيغ الأديان. اتصف هذا التمايز بالعنف بين الإثنيات في مختلف شبكات الكلتشريات، و تطور بصيغ متعددة ليؤلف تنوع كلتشريات المجتمع، و عصور حضارة الإنسان. أدى هذا التمايز بين الجماعات إلى خصام و حروب، كما أدى إلى نهب و قتل جماعات بكاملها. ظهر في مجال التمايز الإثني، في أسوأ حالاته متمثلاً بشبكة الكلتشريات الهندوسية. تؤلف هذه الشبكة الهندوسية إثنية الولادة تراتبية (Hierarchy) مغلقة لموقع الفرد في المجتمع. يتمايز أفراد المجتمع عندهم بخمسة أصناف: **الأولى**، البراهمة التي تقوم بوظيفة سيكولوجية القيادة الدينية؛ و **الثانية**، الكاشترا بوظيفة المحاربين؛ و **الثالثة**، الـ «ڤيشا» بوظيفة الزراعة و التجارة؛ و **الرابعة**، بوظيفة العمال و الحرفة اليدوية؛ و **أخيراً**، الباريا، المصطلح عليهم بالمنبوذين[٣]. تحمل هذه التراتبية صفة مقدسة، أي أنه لا يجوز نقدها أو الاعتراض عليها أو تغييرها، باعتبارها قراراً إلٰهياً مسبقاً، أشبه بمقدسات الإثنيات الأخرى.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٣) المصدر نفسه.

٢ ـ مجتمع الصيد

لقد ظهر ما أصبح يصطلح عليه بمجتمع الصيد مع ظهور الإنسان العاقل، في زمن يقدر بمئتي ألف عام. و مع تطور وعي مجتمع هذا الإنسان و وجوده خارج المتصلة الطبيعية و تجاوزها، مع الوعي بأهمية إرادة الذات، و عندما وجد نفسه كفرد يجابه الظواهر من غير أن يمتلك استراتيجيات تعامل متوافرة لديه، يرثها غريزياً، أخذ يبتكر كلتشريات تتضمن تكنولوجيات التعامل مع الظواهر و العلاقات الاجتماعية.

ألَّف عصر مجتمع الصيد و الجَني، المرحلة الأولى التي حققها فكر الإنسان العاقل. و بدأ يحقق مصنّعات ناضجة في زمن يقدّر أنه قبل سبعين ألف عام. فظهرت مصنّعات تطلبت قدرات ابتكار و تأمل، تفوق مصنَّعات الإنسانيات، بما في ذلك مصنّعات زينة لبدنه و التعبير عن هوية الذات بصيغ و تكنولوجيا متقدمة عما حققته الإنسانيات من قبله.

ثم حصلت نقلة معرفية و حسية أخرى، قبل ثلاثين ألف عام تقريباً. ابتكرت في هذه الحقبة حرف تتضمن رسوماً متميزة بكفاءة تكنولوجيتها و حسيات مرهفة، و التي ما كان لها أن تظهر لو لم يكتسب هذا الإنسان قدرات بكفاءات الإنسان العاقل كما هو عليه الآن.



كهوف أكاكوس في ليبيا



فينوس ويليندورف (٢٦ ألف سنة)



فن العصر الجليدي (٢٣ ألف سنة)

لم يتقبل مجتمع الصيد ممارسة الزراعة، و قد عجزت قبائل رحَّل كثيرة عن الانتقال إلى الزراعة، لأنها لم ترغب في أن تتحدد باستيطان منطقة معينة، لأن الإنتاج الزراعي يفترض معيشاً مستقراً. فهناك علاقة مباشرة بين الاستقرار، و متطلبات الإنتاج الزراعي. كما تؤكد الدراسات أن جني النبات و الجذور و البذور كانت تقوم به النساء، و انتبه البعض حينما كانت تسقط بعض البذور أثناء الجني و نقلها، تنبت بعضها؛ الأمر الذي أدى إلى بداية ابتكار الإنتاج الزراعي. و قد استمرت هذه الحالة مدة طويلة قبل أن يتقبل مجتمع الإنسان الإنتاج الزراعي، لأن تقبل مثل هذه التكنولوجيا يتطلب قبولاً سيكولوجياً و تغيراً في الموقف من إدارة المعيش. و هو تقبل الاستقرار و انتظار نمو النبات. و لم يكن هذا متيسراً سيكولوجياً، إلا بعد أن مارسَ الإنسان العاقل التجوال و الصيد أكثر من مئة و ثمانين ألف عام. مع الاستقرار النسبي، كان لا بد من أن تظهر عمارة مستقرة ثابتة للسكن[٤]. و ظهرت عمارة المعيش المستقر نسبياً قبل أكثر من عشرين ألف عام تقريباً.



كوخ بدائي من العظام (٢٠,٠٠٠ سنة) وجد في الأوكرين

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦٤.

٣ ـ ابتكار مفهوم الروح

تضمنت رؤى وجود الذات، وعياً مستقلاً بكيان لإرادة واعية عن بدنه الملموس، مع وعي و رؤى مسبقة للفعل. فأخذ يحاور ذاته كما لو كانت كياناً مستقلاً عن ذاته. و هكذا ابتكر الفكر كلتشرية مفهوم لكيان «الروح». بينما كانت الذات تحاور في الواقع سيكولوجية ذاتها، و ليس كيانات لا مادية قائمة بذاتها، تحقق قدرة و رؤى لـ «روح» للذات، تتحاور مع الوعي نفسه بنفسه. إنه امتداد أنالوغي للوعي بإدارة متطلبات و هموم الذات.

و حينما أدرك أن كيان الذات الملموسة يمتلك وعياً سيكولوجياً مع إرادة يحاورها، قرر أنه لا بد لكل الأشياء و الظواهر القائمة في بيئته، من أن تمتلك روحاً و إرادة أشبه «بالروح» الذي اعتقد أنه يمتلكها. فأصبحت تمتلك الظواهر الطبيعية كالحيوانات و النباتات، في مخيلته إرادة، أشبه بما يمتلك من كيان واعٍ و مستقل عن واقعية بدن ذاتها، فهي تمتلك روحاً لإرادة مستقلة، من غير كيان مادي ملموس. فأخذ الفكر يعيش مع رؤى لـ «روح» الذات، ككيان مستقل عن بدن ذاته الملموس، و في تفاعل و تجاوب مع «أرواح» الكيانات الأخرى.

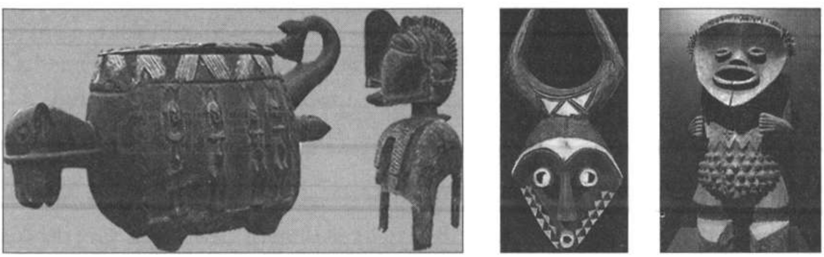
كما أخذ الفكر يحاورها باعتبارها كيانات قائمة باستقلال عن البدن الملموس و يقودها. و لذا سخّرت الذات قدرات إرادتها، و سعت إلى التأثير في قيادة إرادة الظواهر. إنه وعي حدسي أنالوغي يدعم استقلالية سيكولوجية الذات. يحاورها فتقود هذه «الروح» بدورها سلوكيات الذات و رؤى الوجود.

و هكذا، تقمصت كل من الظواهر الحية و الجامدة «أرواحاً» مستقلة عن ماديتها، فأخذت مخيِّلة الذات تفاعل إرادة «الروح» التي تحملها ذاتها، في مقابل الأرواح القائمة في الأشياء. بهذه الرؤى، أو الواهمة البدائية الأنالوغية، تمكنت إرادة الذات أن تفرض هيمنتها على إرادة «الأرواح» التي تحملها الظواهر. كما أصبحت تقودها و تسخّرها في معالجة الكثير من هموم الوجود و متطلبات إدامته. و هكذا ظهر السحر في فكر مجتمع الإنسان؛ أو يتعين أن نفهم السحر في مجتمع الصيد، بهذه العلاقة الأنالوغية بين روحين متفاعلتين باستقلال عن المادة.

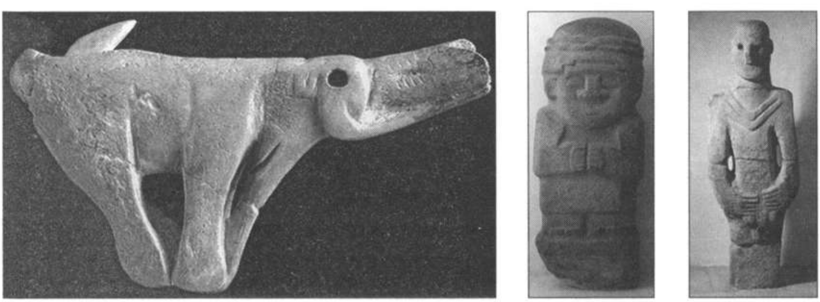
لقد ابتكر كيان الروح بهدف الوعي بكيان الذات في مقابل كيان الأشياء في البيئة المتعامل معها، كما ابتكرت لمعالجة حيرة الزوال التي أخذ فكر الإنسان يعي

بها كحدث، ففصل البدن عن هذا الكيان و اعتبره كياناً لا مادياً، و منح كل الأشياء و الظواهر المتعامل معها كذلك صفة «روحية». و بهذه الحركة السيكولوجية تمكن الوعي من التعامل مع البيئة، تعاملاً فعّالاً، بعد أن فقدت الذات الاستراتيجيات الغريزية للتعامل مع الظواهر.

و حينما بدأت قدرات الابتكار تبتكر المصنّعات، ظهرت أشكال المصنّعات تعبِّر عن هموم الجماعة و إدامة بقائها، إضافة إلى وظيفتها العملية. و لأن الابتكار حركة سيكولوجية ذاتية بالضرورة، لذا ابتكرت أشكال المصنّعات الرمزية بصيغ مجردة، تعبّر في الوقت نفسه، عن ارتباط الذات مع الأرواح. فلم يكن من ضرورة لإظهار صور تشبه أشكال الأشياء المادية، بل وجدت قدرات الابتكار نفسها حرة في التعبير عن هذه الكيانات غير المادية و غير الملموسة. الأمر الذي أدى إلى ظهور أشكال نحتية تعبِّر عن هموم الجماعة بصيغ مجردة من واقع أشكال الظواهر و الأشياء.



أشكال نحتية بدائية أفريقية



منحوتات بدائية

كما لم تكن أشكال هذه المصنّعات لإرضاء رغبات الفرد المصنِّع و خصوصيته، إنما ابتكرت لتأكيد هموم الجماعة، و وحدتها و استمرارها بالوجود. لم يسعَ الشكل فقط إلى التعبير عن شيء ملموس في الواقع؛ فاعتبرت المصنّعات الرمزية و المسخّرة في ممارسة السحر تحمل «روحاً»، و لذا أخذت الجماعات تتعامل معها الجماعة بكونها تحمل «روحاً»، أشبه بالظواهر الأخرى[٥]. و استمر هذا الموقف و الرؤى مع الزمن، حينما منحت في ما بعد الصفات القدسية إلى مختلف المصنّعات التي سخّرتها الأديان في طقوس العبادة. لم تتنازل شبكة الكلتشريات عن كيانات «الأرواح» في مرحلة ابتكار الآلهة، حيث منحت الظواهر و المصنّعات «روحاً». بمعنى، حُملت الآلهة التي تجسد الظواهر «روحاً»، متجسدة ضمن مادة المصنّعات، كامتلاك مادية تماثيل الآلهة و مادية منشآت المعابد مع «روح» الآلهة التي تعبِّر عنه أو تجسده الآلهة. و قد امتدت هذه الرؤى إلى تقديس المصنّعات، بما في ذلك مادية النصوص الدينية، كالورق و الخشب و حجر المنحوتات.

تنبني منظومة معرفة ممارسة السحر، على المنطق الذي يراقب جدوى قدرات أداء الممارسة. و ينبني ابتكار الممارسة على فرضية أولية تفترض معرفة صيغة ممارسة تتمكن من السيطرة على إرادة أرواح الأشياء. فيمارس هذا المنطق ضمن هذه المنظومة، و يفحص الأداء؛ فإن توافق جدوى الأداء مع الفرضية، تكتسب الفرضية الصدقية المناسبة. و خلافاً لهذا، فإن عجزت ممارسة السحر عن أداء يتوافق مع فرضية وظفتها، عند ذاك يبتكر الفكر فرضية بديلة لممارسة بصيغة جديدة؛ فتعرِّض الممارسة الجديدة بدورها لمنطق الفحص أو إسقاطها، و تتقدم المعرفة بعامتها عن طريق دحض الممارسة الفاشلة و ابتكار الجديد منها. أي تتضمن منظومة ممارسة السحر آلية دحض ذاتها. و هي آلية تطور المعرفة بقدر ما يحصل تفعيلها. السحر، حر في إسقاط فرضية الممارسة التي يبتكرها، بينما الدين لا يتمتع بهذه الحرية، لأن القوى التي تقود الممارسة و الأيديولوجيا بعامتها، ليس فكر إنسان و ابتكاره، و إنما إلٰه معيَّن.

إذاً، السحر ما هو إلا ممارسة إرادة «روح» الذات، حينما تقود إرادة «الأرواح الأخرى»، القائمة في الظواهر و إرادة الظواهر، بحركة أشبه بعلاقة الفرد مع «الروح» التي تحملها ذاته. و لا فرق هناك سواء أكانت هي «الأرواح» التي يمتلكها المطر أم

---

(٥) Otto Rank, *Art and Artists: Creative Urge and Personality Development*, translated by Charles Francis Atkinson (New York: W. W. Norton, 1989), p. 46.

غزالة أم المرض. فأصبح الإنسان يقود معيشه في التعامل مع الظواهر، بمعرفة واضحة في مخيِّلته، عن طريق كلتشرية ممارسة السحر، ليصبح أمام هذه المصنّعات و الظواهر، إما متوسلاً بها أو مغرياً إياها، أحياناً بالقرابين و الصلاة، أو متوعداً و منذراً أحياناً أخرى، إن لم تلبِّ متطلباته.

و بتفعيل قوى هذه الإرادة السحرية، تمكنت الجماعات في مجتمع الصيد من تحقيق تعامل مناسب مع متطلبات البيئة، و سيطرة سيكولوجيته عليها، بما في ذلك «الأرواح» الخبيثة التي كانت تسبب المرض و الموت و مختلف مآسي أفراد الجماعة. المهم هنا، أنها ليست صحة و موضوعية الممارسة و المعرفة، و إنما جدوى صورة تكونت في المخيِّلة. و هكذا أصبح التعامل مع الظواهر واضحاً بالنسبة إلى قدرات الفكر، لأنه يسخّر معرفة فعّالة، يفاعل كيانين متشابهين في وظيفتهما: إرادة «الروح» التي يحملها في مقابل إرادة «الأرواح» القائمة في الأشياء و الظواهر.

و بسيطرة كلتشرية ممارسة السحر على الأشياء، تمكنت أوهام الفكر من ابتكار رؤى تؤمن لسيكولوجية الذات راحة و طمأنة البقاء. من غير طمأنة الوعي بالوجود، لما تمكن الفكر من قيادة الدورة الإنتاجية، و تبعاً لذلك إدامة البقاء، و هنا مصدر أهمية ابتكار السحر و ممارسته.

لذا تؤلف كلتشرية السحر واحدة من بين أهم النقلات الجذرية المعرفية في تاريخ تطور فكر الإنسان العاقل. لأنها ألفت رؤى امتدت في الزمن، فهي فاعلة في مختلف مراحل تطور حضارة الإنسان.

أقدم «جيمس فريزر» (James Frazer) و صنف السحر بثلاث مقولات: السحر المقلد (Imitative Magic)، و المعدي (Contagious Magic)، السحر التعاطفي (Sympathetic Magic). لا تهمنا هنا أهمية الفرق المعرفي بين هذه الأصناف، لأن معالجتنا تنحصر في مفهوم السحر بعامته[٦].

و لا تهمنا هنا صيغة ممارسة السحر و ما تتضمن من حركات و طقوس، بل المهم هو الرؤى السيكولوجية و المعرفية لمفهوم الروح التي افترض وجودها في ذاته، و في مختلف الظواهر و الأشياء.

(٦) James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, edited by Robert Fraser, Oxford World's Classics (New York: Oxford University Press, 2009).

ليس بالضرورة أن تتفرد ممارسة السحر في حالة معينة و بصنف واحد من غير الأخرى. فهناك حالات كثيرة حيث تتفاعل، و يسخّر الفرد أكثر من صنف معيَّن من السحر في معالجة متطلبات أزمة إدارة سيكولوجية المعيش اليومي.

تنحصر وظيفة الساحر في تفعيل إرادة الذات على إرادة الظواهر الأخرى، فيسخّر إرادته لحفز إرادة الظاهرة، و يكون تفعيلها في توافق مع متطلبات إرادة الساحر، سواء أكان ذلك الطقس يتعلق بحركة الشمس أم بالعاصفة أم بالمرض.

الساحر، إذاً، هو الفرد المختص العارف أكثر من غيره، ضمن أفراد المجتمع، بكيفية ممارسة السحر و قيادة «أرواح» الظواهر. يقوم بتحقيق هذه الممارسة نيابة عن فرد أو جماعة في مقابل مكافأة. يُفترض أن يمتلك الساحر المعرفة والمهارة التي تمكّنه من السيطرة على إرادة الأشياء. و تتضمن هذه الممارسة حركات و مواد تجعل حركة الظواهر تتوافق مع قيادة الساحر، أو تخضع لها.

السحر هو معرفة و تقاليد يمارسها أغلب أفراد المجتمع البدائي، و قد استمرت ممارستها إلى الآن، بين العامة و رجال الدين و كثير من المتعلمين.

وتعتبر قبائل «زوني» مثلاً، جميع الأشياء كما لو كانت أشخاصاً مثلهم مع إرادة و «روح»، فلا يُقطف نبات من غير إلقاء خطبة إكراماً له. و ترمي قبائل أخرى، قوسها باتجاه الحيوان الفريسة، قبل أن تناديها و تطلب منها المعذرة من روحها. ذلك لأن هذه النباتات و الحيوانات تحمل «روحاً» و إرادة كما يحملونها[٧].

٤ ـ السحر و الدين

يتناقض السحر جذرياً مع مبادئ الدين. فبينما يفترض الأول، أن للذات إرادة تقود أو تهيمن على مختلف الأشياء و الظواهر، يفترض الدين في المقابل، أن هناك قوى تفوق قدرات إرادة الإنسان. فوظيفة الدين، هي التوسل و تقديم القرابين، و الطلب من إرادة الإله أن يحقق توافق الأشياء مع رغبة المتعبد المتوسل و مصلحته. فلا سيطرة لإرادة الفرد على إرادة الإله، و إنما يخضع معيشه اليومي لإرادة الآلهة، و هو في تناقض مع رؤى و ممارسة السحر.

(٧) ليس، أصل الأشياء: بدايات الثقافة الإنسانية، ص ٢٠٩.

وظيفة الساحر، ليس مثل رجل الدين الذي ينتمي إلى منظمة مع نصوص يرجع إليها عند طلب عمل معين من الإله، و إنما هو ممارسٌ حرٌّ، تعلم الحرفة من تقاليد السحر في المنطقة، فهو لا يلتزم بها، و إنما ينوِّع و يبتكر الممارسة حسب منطق التجربة. فلا يحاسب من قبل الجماعة على صيغة الممارسة، من حيث الحركة و الأداء و القول، لأنه هو المبتكر لها. و إن فشل في أداء الممارسة و لم تتوافق مع صيرورة الحدث المتوقع، سيفقد الساحر عندئذ قدرة إقناع الزبائن. فالساحر هو المسؤول عن صيغة ممارسة السحر، و عن جدواها و مواعيدها، و هو مبتكر طقوسها. في حين أن رجل الدين غير مسؤول عن صحة النصوص التي يسخّرها، لأن المعرفة التي يتعامل بموجبها، كانت هي التي ألهمته، أو أُرسلت له مسبقاً من قبل أحد الآلهة، خارج إرادة البشر. فالإله حر في تصرفاته، يتجسد الظاهرة، لا رقيب عليه و لا منافس، سوى الآلهة الأخرى التي تجسد ظواهر أخرى متخاصمة معه. و لذا لا قوى لرجل الدين على سلوكيات الإله، و كل ما يتمكن منه هو التوسل إليه، في تأمل دائم أن الإله سيستجيب لطلبه ـ هنا نحن نتكلم حصراً على صفة و وظيفة الأديان الطبيعية.

امتدت رؤى «الأرواح» في الزمن مع تطور حضارة الإنسان، لأنها رؤى تعبّر عن قدرات المخيِّلة. فلا تتطلب جهداً مادياً في تفعيلها، و لا حدوداً لتخيل صيغ تشغيلها في مواجهة همومه الذاتية. كما إن توسع مفهوم الأرواح، و ابتكار الأرواح المستقلة، التي هي كيانات لا تجسِّد الظواهر، و إنما صور متخيلة تعبِّر عن هموم سيكولوجية و تمنيات الذات، التي تمثلت بالجن و السعالي و التنين، مع عوالم ما بعد الزوال البدني، سواء عوالم سرمدية تحت الأرض، أم فوق زرقة السماء.

كما تسخّر قدرات العقل الأنالوغي ضمن ممارسة السحر في رسوم الحيوانات باعتبار أن روح الحيوان تكمن فيها، لذا يبتكر السحر طقوساً يوظفها عند صيد الحيوان، فقتل الصورة بالنسبة إليه يؤلف قتل «روح» الحيوان، و بذلك قد هيأ ظرف صيد الحيوان(٨).

أ ـ إخفاء الأسماء و حمايتها

يتمثل امتداد السحر في المعيش في الوقت الحاضر بالعلاقة بين اسم الفرد و منحه حماية سحرية. فلم تزل الكثير من الشعوب تستعمل أسماء اعتبرتها لكيانات

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

مقدسة. و الكيان المقدس هو ذلك الذي يتمتع بقوى سحرية، متمثلة بالقديسين و الأنبياء و غيرهم من الصنف نفسه. لذا نجد كثيراً من الناس تحمل أسماء مقدسة، بهدف حماية الطفل، ثم الفرد من الأرواح الشريرة و الشيطان. و من بين أكثرها انتشاراً أسماء مثل بيتر و بول و جون في العالم المسيحي، و محمد و علي أو عبد، و ما يلحقه من الأسماء الحسنى، في العالم الإسلامي، باعتبار أن هذه الأسماء تكمن فيها قوى مستمدة من قدسية تلك الكيانات. و لذا تؤلف هذه الأسماء قوى تمنح الفرد حماية بحكم قوى قدسيتها طيلة حياته. كما يمنح الفرد اسمين، مثل محمد علي، و يهدف بهذا للتشويش على الشيطان و الخلط بين هويتين. أو لا ينادى الفرد باسمه، و إنما بكنية لكي يربك الشيطان، كقولنا «أبو احمد»، فيختفي الاسم الحقيقي. و الكثير من القبائل البدائية تمنح الفرد اسماً آخر عند تعميد النقلة للصبا. و منذ بداية تطور السلطة في المجتمع، لا يُنادى القادة بأسمائهم الحقيقية، و إنما بأسماء مركبة. كل هذا بهدف إرباك الشيطان، و تبرر هذه السلوكيات باعتبار لا ينادي الفرد باسمه الحقيقي احتراماً له. هو تبرير غير منطقي، إذ كيف يكتسب الفرد احتراماً إذا يخفى اسمه الحقيقي. كما إن للذكورية دوراً في هذه السلوكيات اللا عقلانية، حيث ينادى الذكر بكونه رجلاً لأنه تمكن من إنجاب ولد، و ما أن يلد الولد الأول، فيختفي اسم الأب، و يصبح «أبو فلان/ أبو الولد». و قد يختفي الاسم الأصل كلياً، كقولنا ابن أبي طالب، فاختفى في هذه الحالة اسم الأب، و أصبح غير معروف للمجتمع، و هو إجراء هدفه إرباك الشيطان[٩].

و لم يزل الاعتقاد السائد في بعض المناطق الريفية من أوروبا و روسيا و الصين، أن طعن صورة الشخص أو دمية ستؤذي الفرد ذاته. و لم يزل في غالب أرجاء العالم الكثير من الناس تمنح احتراماً لصور للذين تعتبرهم قديسين أو آلهة، احتراماً كما لو كان القديس حاضراً في الصورة. نجد هذه الحالات في صور المسيح و القديسين في الكنائس، كما نجد له موقفاً مشابهاً لصور علي ابن أبي طالب و الحسن، و غيرهم من القديسين في العالم الإسلامي. بمعنى لا يتمكن الفكر الأنالوغي البدائي، من التمييز بين الشيء و صورته، و بين الشيء الذي زال منذ قرون و صورته في المخيِّلة. و نجد للسبب نفسه، أن الجمهور يحرق علم الآخر، أو يمزق و يدنس صورة قادة الخصم في الاحتجاجات السياسية.

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

«إن بعض القبائل الأسترالية لا تعطي أسماء عامة معروفة إلا للأطفال الصغار جداً. و حالما يبلغ هؤلاء الأطفال سنّ الرشد تلغى مناداتهم بالاسم لتطلق عليهم أسماء مثل «أبو» «أخو» «عم» و غيرها. و في منطقة جنوب شرقي أستراليا تعتبر أسماء الأشخاص سراً من أسرار القبيلة يحافظ عليها أشدّ المحافظة لكي لا يستطيع أي غريب إلحاق الأذى بحاملها عن طريق ممارسة السحر عليهم»[١٠].

و بالرغم من أن كلتشرية تكوين القبيلة تثير الخصام و المعارك حول المراعي و الأرض الزراعية، غير أن هذه القبلية التي تثير الخصام بين القبائل الأخرى، و التي تستولي على مناطق، أدت بدورها إلى تعاون الجماعات الأخرى، فألفوا تجمعات أكبر لتؤلف بدورها الممالك، بدلاً من الخصام الذي لا ينتهي[١١]. لذا مع زوال كلتشريات و تنظيمات القبائل، تتهيأ بيئة التعاون و التقدم.

و منذ أن ظهرت الإنسانيات، كانت تشترك مع الحيوان في قدرتها على تعليم أبنائها المهارات المتطلبة لإدارة إدامة الوجود. ربما بعد ملاحظة كيف يعلِّم الدب صغاره تسلق الأشجار، و تعلم الأنثى صغارها تنظيف العلف قبل التهامه[١٢]؟

و لا تنحصر تربية الطفل في تلقين الأطفال فروع المعرفة التكنولوجية و الأخلاقية فحسب، بل كذلك تربية الطفل على الرهبة و الخشوع عن طريق جَلد الذات. فكان مجتمع الصيد يعرِّض الطفل للتعذيب في مختلف الصيغ من القسوة الشديدة. تمثلت هذه القسوة بشق جبهة الفتى بشكل عرضي، و ضرب الفتيان بعيدان الشوك، و إجراء الختان، و قطع إصبع اليد اليسرى الصغير؛ إكراماً لأرواح الأسلاف. تتحقق هذه الطقوس المتضمنة هذه القسوة و الإجراءات الرهيبة، و ذلك بتسخيرها لإحداث نقلة الطفل من تربية الأم و معيش البيت الآمن، إلى معيش معاشرة الأب في الغابات المحاطة بالمخاطر أثناء الصيد، التي تتضمن افتراس الحيوانات و سمومها. لذا ابتكرت تلك المجتمعات صيغاً من الطقوس، التي ما زالت تمارَس في الكثير من المجتمعات، كالتعميد و الختان و الصيام. ذلك لتحقيق النقلة عن طريق ممارسة صدمة سيكولوجية، لكي يعي الصبي أهمية الحالة الجديدة من معيشه في تركيب المجتمع[١٣]. و قد ابتكرت

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.
(١١) المصدر نفسه.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

الطقوس و احتضنتها أديان مجتمع الإنتاج الزراعي، و وظفتها بإضفاء صبغة مقدسة على هذه النقلة، بمختلف صيغها و تبريراتها و اقترانها بأحد الآلهة. إنها ترافق ذاكرة الفرد طيلة حياته، حينما تحتبس الجماعة في الكلتشرية التي تمارس صيغاً منها، كالصوم، و الوعي بحالة الختان و الصلاة.

إن الهدف من طقوس التعميد هو تجاوز سيكولوجية معيش الطفولة برعاية الأم. ينقل التعميد، سيكولوجية الطفل إلى وظيفة الرجولة. و غالباً ما تقترن بصيغ تعذيب الذات، بطقوس غيبية، بقدر ما يتطلب أن تتجاوز سيكولوجية الذات من صعوبة في تقبل النقلة. لذا يقترن الطقس بصبغة سحرية و دينية، فلا تبحث مسببات الطقس و حركاته و إجراءاته المجهولة. فمثلاً لماذا تطلب الأرواح أو الخالق من الفرد الخضوع و الانبطاح على الأرض في طقس العبادة، و هو كلي القوى و المعرفة؟ أو، لماذا تفترض الأديان أن سيكولوجية الآلهة قلقة، و لكي تطمئن ذاتها، تطلب من المتعبد هذا الخشوع و الإذلال؟ إلا إذا كان الهدف الحقيقي، هو إذلال المجتمع من قبل سلطة المنظمة الدينية بهدف السيطرة على سيكولوجية المتعبد.

و بما أن الإنسان يولد مع «روح»، فإن هذه الروح قائمة في موقع لا مادي في انتظار ولادة الفرد، لتدخل بدنه، و تترك البدن بعد الوفاة، و تنتقل إلى موقع إما فوق الغيوم أو في المقابر، حسبما ظهرت هذه الأرواح في أيديولوجيات مجتمع الإنتاج الزراعي[١٤].

فالوفاة في عالم السحر، لأي سبب كان، أو نتيجة حدث بأي صيغة، لا تحصل بسبب واقع ضرورة بيولوجية. فيصبح حدث الوفاة عندهم من قبل قوى شريرة، أو من قبل عدو لهم مارس السحر ضدهم. و لم يزل العالم الإبراهيمي يسخّر نكران الموت بطقس مراسيم الوفاة بهدف تسليم روح المتوفى إلى الملائكة لنقلها سالمة إلى مرقدها لحين يوم الحساب، كما تطلب الرحمة من الله لما اقترف المتوفى من ذنوب.

تؤلف هذه الطقوس و المعتقدات من الناحية المنطقية، تدخلاً في شؤون الله، الذي كان قد قرر مصير هذا الفرد، في آنية خلق الكون، و مراحل وجوده في العالم الدنيوي[١٥] و مصيره حتى الوفاة و بعدها!

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

الروح التي لا تحظى بطقس، أثناء عملية الدفن، كغسل الجثة و حلاقة البدن مع بعض الزهور المجففة، و قراءة نصوص مقدسة، ستنتقم من الأهل. و سترقد و تهدأ فقط عند إجراء الطقوس المتفق عليها من قبل التقاليد و المنظمة الدينية، و إلا ستبقى هائمة لا تستقر، و تؤذي الناس و بخاصة المقربين من المتوفى[١٦].

و لم يخلُ المجتمع الزراعي في دور تنشئته من جلسات و اجتماعات المسرّة، كالرقص و مباراة الرياضة. كما لم يخلُ مجتمع الصيد البدائي كالأسترالي، من احتفالات رمْي الرمح و شد الحبل. و تسخّر في مناطق أخرى ألعاب الشطرنج و مختلف صيغ القمار و سباق الخيل و غيرها[١٧].

كانت الجماعة كلما تصيد حيواناً ضخماً كالحوت، و يصبح عندها فائض من الطعام، تحتفل بإقامة الولائم و تدعى إليها الجماعات المجاورة لها[١٨].

أضيفت إلى ذلك ممارسات الاستمتاع، كالرقص و الغنى و تزيين البدن و المسرح و المباراة الرياضية، و تعاطي الكحول و التدخين و المخدرات كالأفيون و أوراق الكوكا و الحشيش، و غيرها. فكانوا ينظّمون حفلات لإحياء هذه الطقوس حيث يتمتعون بحالات السكر و النشوة عن طريق المخدرات. كما كانت تستعمل بعض المنشطات لتفعيل سيكولوجية الشجاعة لدى المحاربين قبل التوجّه إلى المعركة. و قد عمّ استعمال التنباك، و يؤلف من بين أقدم أداة المتعة في مجالات الأنس و التسلية و الاحتفالات[١٩]. و استعمل الكحول إضافة إلى التدخين، و ما المشروبات الحديثة إلا امتداد و تحسين و تلطيف لها.

ب ـ الروح و قوانين الطبيعة

الروح كيان لا ماديٌّ، و لذا لا تخضع لقوانين المادة كإشغالها حيزاً، و لا تخضع لقوانين سرعة النقل، فتنتقل بسرعة لا تتحدد بمادة. و قد أُنست الروح، و لذا تظهر بشكل طائر. و هي الرؤى التي امتدت إلى الأديان الإبراهيمية فظهرت الملائكة ككيانات طائرة. و ظهرت في مخيِّلة المسيحي تمتلك أجنحة لتتمكن من الانتقال من موقع إلى آخر.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٦.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

ج ـ السحر و عامل المصادفة

الفكر البدائي، فكر السحر و الدين، لا يمتلك مفهوماً في مخيِّلته لعامل المصادفة. تؤلف حركة الأحداث ضمن المعرفة العلمية التي هي علاقة بين السبب و النتيجة، و تنبني على منطق تجربة حركة المادة. أما حركة الأحداث في عالم السحر و الدين، فهناك قوى إرادة غير مرئية تحملها كل الأشياء و الظواهر بالنسبة إلى السحر، و إرادة إلهية بالنسبة للأديان، و اللتين كان الفكر قد ابتكرهما كليهما مسبقاً، و صنع منهما كيانات، و صيّغ تفعيل قواها، لتمثل قوى حركة الظواهر و التي يعجز الإنسان عن التحكم بها كالمطر و شروق الشمس و غيرها من الظواهر الطبيعية. لذا لا يدرك فكر السحر و الدين بأن هناك قوانين تخضع لها حركة الظواهر. بل تُختزل حركة الظواهر كالمطر، بإرادة المطر نفسه، أو بإرادة إله قابع فوق زرقة السماء. إنها إرادة، أشبه بإرادة الإنسان، مؤنسة و التي تحرك الظواهر[٢٠].

٥ ـ تطور مجتمع الصيد في التاريخ

دام مجتمع الصيد، الذي يقدر بمئة و ثمانين ألف عام، و امتد بتطور بطيء، إلى حين ابتكار الإنتاج الزراعي و تدجين الحيوان.

تضمن ابتكار الإنتاج الزراعي، تدجين الحيوان و زراعة المنتجات الزراعية. كما ابتكر هذا المجتمع الآلهة الطبيعية التي تعبّر عن قوى الظواهر الطبيعية و الاجتماعية و السلطة المركزية. و بتقدمه، ابتكر توسع المدن، و الجيوش و الحروب بين الدول و الإمبراطوريات. و حصيلة لهذا التطور، ظهرت المدن الكبيرة و توسعت، و تأسست الجيوش الضخمة، و خيضت حروب بين الدول و الإمبراطوريات.

لقد بدأ مجتمع الإنتاج الزراعي بابتكار صفتين متداخلتين غالباً، و هما: الرعوية التي تعتمد على تربية الحيوانات، مثل الأبقار و الأغنام و الماعز و الجِمال و الخيول؛ بينما الأخرى هي الزراعة، و قد تنوعت حسب منطقتها. ففي عالم الشرق الأوسط، مثلاً، وجدت نبتة الحنطة، بينما في العالم الغربي في أمريكا وجدت نبتة الذرة[٢١]. و حصلت تنشئة زراعة هذه البذور في هاتين المنطقتين المتباعدتين.

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٢١) أنتوني غِدِنز، علم الاجتماع: مع مدخلات عربية، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة و تقديم فايز الصُيّاغ، علوم إنسانية و اجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٩٤.

٦ ـ ابتكار الآلهة الطبيعية

و منذ المراحل الأولية من ظهور مجتمع الإنتاج الزراعي، و مع تقدم المعرفة، انطلقت قدرات المخيِّلة و ابتُكرت صيغ متنوعة لرؤية «الأرواح»، أكثر تقدماً و تركيباً، بقدر ما تطور وعي الإنسان بهمومه الوجودية و زوالها، و مجابهة هموم التعامل مع الظواهر الطبيعية التي تؤثر في الإنتاج الزراعي. فتوسع مفهوم «الأرواح»، و تجسدت صورة الروح ضمن الظواهر. و بهذه النقلة الجذرية، تمتعت بقوى و استقلال خارج قدرات إرادة الإنسان. فابتكرت صيغاً متعددة، كل منها تجسّد و تعبّر عن ظاهرة معينة، أخذت صفة الإلٰه. و هكذا ظهرت فكرة الإلٰه في مخيِّلة الإنسان لأول مرة.

ـ ابتُكرت الملائكة لتؤلف نواباً و مساعدين للإلٰه، يطوفون بين الناس.

و لذا تأخذ الملائكة أحياناً طرفاً في المعارك الحربية بين البشر، نيابة عن الإلٰه. و لم تحصل حرب في الماضي من غير أن يعتقد كلا الطرفين المتخاصمين أن الله معهم، يعينهم في النصر، حسب واقع وجوده كخالق للكل.

و لم يزل الكثير من أفراد الوطن العربي يحمل طلاسم (Talisman)، و هي تعاويذ تحمل قوى سحرية تدفع الأرواح الشريرة عن الفرد. وتتمثل هذه الطلاسم بشكل الصليب أو آية قرآنية ـ غير أن حامل هذه الطلاسم لا يسأل من كان قد خلق القوى الشريرة.

٧ ـ النقلة من السحر إلى الأديان الطبيعية

بقدر ما تعقدت تكنولوجيات الزراعة، و أصبح المعيش مرتهناً بالظروف المناخية و الآفات الزراعية، خارج إرادة الفرد و قدرات الساحر. انتقلت الكثير من الأرواح من موقعها في الأشياء، لتؤلف قوى خارج قدرات سيطرة إرادة الفكر، فتقمصت هذه القوى و تجسدت الظواهر. فهناك مثلاً، «رع» (Ra)، إلٰه الشمس ضمن البانثيون المصري، و «زيوس» (Zeus)، رئيس البانثيون الإغريقي.

و بهذه الحركة لقدرات مخيِّلة الفكر ابتكرت الآلهة. فظهرت الآلهة الطبيعية لتمثل كل منها ظاهرة معينة في مخيِّلة الفكر. كما تنوعت الآلهة حسب الصيغة التي تظهر فيها قوى الظواهر في المخيِّلة، و تعددت و اكتسبت أسماء الظواهر.

فظهر في الفكر و إدارة المعيش اليومي آلهة الشمس و القمر و الريح و غيرها. و إن تعددت أسماء هذه الآلهة في مختلف المجتمعات الزراعية، لم تتغير كثيراً وظائفها، لأن مختلف معيش هذه المجتمعات و الحضارات الزراعية، مُصاغة بهموم إدارة الإنتاج الزراعي.

مع ذلك اكتسبت ظاهرة حركة الشمس في أكثر الحضارات، أهمية أكثر من غيرها، بسبب متطلبات الإنتاج الزراعي. لذا منح إلٰه الشمس أفضلية عن غيره من الآلهة في تركيب بانثيون (Pantheon) الآلهة[٢٢]، أي مجلس إدارة الآلهة.

مما سبق، ندرك أن الأديان لم تظهر في مجتمع الصيد و الجني، و لا مع الإنسان العاقل، كما يعتقد بعض الدراسيين. فلم تظهر إلا مع ظهور الإنتاج الزراعي و تقدمه، منذ أقل من اثني عشر ألف عام. وندرك كذلك أن الرؤى أو العقيدة المتأصلة في سيكولوجية الإنسان في وجود كيان منظم و خالق له و للكون، لم تظهر في الفكر إلا مؤخراً مع تطور الإنتاج الزراعي، و ظهور الحضارات الكبرى، بعد أن وعت بالوجود للكون. و أن لا بد لهذا الكون من منظم، كما ينظم الإنسان الإنتاج الزراعي و صناعة الحرف و الملاحة و إدارة الدولة.

لا يمكن للدين إرضاء كل متطلبات سيكولوجية رهبة الوعي بالوجود و إرضاء هموم خصوصية الذات، بالنسبة إلى تنوع سيكولوجية أفراد المجتمع، و الظروف المتنوعة و المتناقضة التي يتعرض لها الفرد و يمارسها. لأن الأديان تبتكر من قبل أفراد و منظمات، و تدوَّن بنصوص و طقوس معتمدة، في زمن محدد، و من قبل جماعة و أفراد معينين بمعرفة معينة. بينما كان يبتكر السحر و ما يتضمن من طقوس، حسب المتطلبات المحلية بالنسبة إلى الجماعة، التي كانت تبتكر و أغلبها من قبل الساحر نفسه أثناء الممارسة. لذا تعجز بالضرورة نصوص الأديان عن قدرة إرضاء كل هموم خصوصية سيكولوجية الجماعة و الفرد. فالنص غالباً ما يكون مدوَّناً، لذا هو ثابت و يؤلف حدثاً معيناً في الزمن، و ليس سيرورة تمتد و تنمو و تتوسع مع توسع متطلبات مركب الحاجة، خلافاً لما يحصل في منظومة ممارسة السحر. فهي نصوص ليست حرة لكي تتوافق مع ظرف تطور المعيش و تنوعه، وهي ثابتة لأنها مدوَّنة و فحواها ثابت. و لذا تجدها خصوصية سيكولوجية الذات المؤمنة، بأنها غير قابلة للتعديل و الحذف؛

(٢٢) البانثيون هو مجلس الآلهة، أشبه بالمجالس التي ظهرت في إدارة نظام الإنتاج الزراعي، مجلس الدولة.

لأن مصدرها قوى خارج مجتمع الإنسان و فكره. كما أن هذه النصوص مدعَّمة بمؤسسة المنظمة الدينية، و المؤلفة من رجال و من نصوص معتمدة. لذا ترافق و تتداخل ممارسات السحر مع النصوص الدينية، لتحقق إرضاء خصوصيات سيكولوجية مختلف أفراد المجتمع، كل حسب مخيِّلة همومه الخاصة.

كذلك فإن الدين يتألف من نصوص حدثت في زمن معين، و ليس سيرورة تمتد في الزمن، و لا تنمو أو تتوسع مع تطور و توسع ضرورات الحاجة، أو يتطور النص مع تطور المعرفة. لذا يرافق النصوص الدينية ممارسات سحر. فتؤدي وظيفة منح المتعبد قدرة تسخير قوى غير تلك القائمة في النصوص الدينية المعتمدة. و هي قوى دينامية، تبتكر مع متطلبات الحاجة إليها في آنية الزمن، بالرغم من غيبياتها و لا عقلانياتها، و سخفها، و لكن لضرورتيها السيكولوجية و العملية.

هذا يشجع رجال الدين على إشاعة الخرافات و السحر و إدامة ممارساتها، لإرضاء هموم أفراد المجتمع المتعبد، بسبب النقص في شمولية نصوص الدين و عجزها عن طمأنة خصوصية سيكولوجية المتعبد. بينما نجد في ممارسة السحر، أن كلاً من الساحر و أفراد المجتمع يتجاوزون الممارسة المعتادة، لأنهم أحرار في تسخير أي صيغة من ممارسة السحر المعتادة، فتبتكر الممارسة من قبل الساحر حسب الحاجة. لا توجد نصوص ضمن منظومة السحر ترفض الجديد من الممارسات التي تتطلبها سيكولوجية إرضاء هموم الذات. و لا تعتبر العامة نصوص ممارسات السحر مقدسة فحسب، و إنما كذلك رهيبة بسبب ارتباطها بأرواح ذات سلطة على وجود الناس و صيغ معيشهم. و هنا سبب التداخل بين نصوص الدين و ممارسة السحر، و في الوقت ذاته، سبب عداء المؤسسة الدينية للسحر، لأنها ممارسة حرة، خارج هيمنتهم، و تسخّر من قبل رجال الدين أنفسهم بهدف سد عجز النصوص الدينية.

مع ذلك، بالرغم من التقدم الهائل في العصور اللاحقة، و في المعرفة الموضوعية لكثير من الظواهر، استمرت ممارسة كلتشرية السحر بصورة فعّالة، تخترق الكثير من المنظمات المعرفية التي ظهرت مع الإنتاج الزراعي، و التي تُعشش فيها. و لم يزل بعض علماء الحداثة، يبتكر المبرر لوجود صيغ منها، سواء أكان واعياً أم لا، و إن بصيغ مجردة و غير مباشرة، ضمن المعرفة العلمية التي يبحث و ينظّر فيها. و من بين صيغ هذه الرؤى، الاعتقاد بوجود صانع للكون، و لا يرتبط هذا الصانع مع الآلهة الطبيعية.

٨ ـ التقويم القمري و الشمسي

ففي مرحلة النقلة من منظومة الصيد إلى الإنتاج الزراعي، اعتمد تقويم يجمع بين القمري و الشمسي في المراحل الأولية لتطور مجتمع الإنتاج الزراعي. و مع نضج الحضارات الكبرى، تم تجاوز التقويم القمري، و اعتمد التقويم الشمسي. لأن التقويم الشمسي يتوافق مع تنظيم مواسم الإنتاج الزراعي[٢٣].

ابتكر هذا التقويم لأن تنظيم المعيش كان يتوافق مع حركة القمر، باعتبار التوقيت المناسب للصيد كان على ضوء القمر، فكان في قدرة الصياد أن يراقب الحيوان، من غير أن يعي الحيوان وجوده. و ظهرت أهمية الشمس مع الإنتاج الزراعي، و ابتكر التقويم الشمسي، و اعتمد من قبل مختلف الحضارات إلا ما ندر، كالحضارة الإسلامية.

٩ ـ ظهور أسطورة الأنثى العذراء

بعد أن استتب نظام الإنتاج الزراعي، و هيمن الرجل على إدارة المجتمع، فقدت المرأة مقامها الطبيعي في شبكة كلتشريات المجتمع، و أصبحت تابعة للرجل. حصل هذا التحول أول ما حصل في مرحلة تكوين و استتباب نظام الإنتاج الزراعي في المجتمعات التي كانت في دور تأمين الحضارات الكبرى الزراعية، المتمثلة بحضارات وادي الرافدين و النيل و الغانج و غيرها.

فظهرت أسطورة العذراء، في مختلف أرجاء العالم، تعلن سيكولوجية المرأة في هذه الأسطورة عن ردود فعلها ضد هيمنة الرجل، و بأنها هي التي تنجب الأطفال بالرغم من كونها عذراء. و تؤكد عذريتها، و لكنها لا تتنصل من وظيفة إنجاب الأطفال الطبيعية. و لذا لم تزل تتمتع بمقامها في المجتمع، و ليست تابعة للرجل. و البرهان على ذلك، حسب دلالة هذه الأسطورة، في أنها متمسكة بعذريتها.

من دراسة مبدئية لتاريخ ظهور رؤية لوجود العذراء في ذاكرة المجتمع، فنجدها قد تكررت كثيراً. لكنها معركة في واقعها خاسرة، لا أكثر من حركة سيكولوجية

---

(٢٣) لم يزل العالم الإسلامي يعتمد التقويم القمري، بالرغم من أن الإنتاج تجاوز منظومة الصيد و الزراعة و الصناعة، و قد دخل المنظومة الإلكترونية. لقد التزمت إدارة المجتمع الإسلامي بالتقويم القمري، لأن قاعدة الأيديولوجية التي اعتمدها، ظهرت في مجتمع بدوي و ليس في مجتمع زراعي. كما إن الأيديولوجيا الإسلامية لا تسمح لظهور بدائل في فكر و إدارة المجتمع، باعتبارها أيديولوجيا قد أكملت للبشر و صالحة لكل مكان و زمان.

ملطفة، و لذا تتعلق نسوة العامة بهذه الأسطورة و تمنحها وظائف أخرى. و كلما تشتد المآسي الاجتماعية تظهر صورة العذراء، و تحقق معجزة جديدة، لتعلن عن وجودها المعنوي. لذا نجد أن المعجزات ظهرت في المجتمعات التي يكون فيها موقع المرأة متدنياً، و ذلك لتعبر عن سيكولوجية دفينة عن واقع موقعها المعنوي الاجتماعي المتدني. فالعذراء هنا ليست عذراء فحسب، بل كذلك تتمتع بقوة إلهية، و ضمنها حرية جنسها.

قبل ألفي عام من عهدنا، أي قبل ألفي عام من ظهور مريم العذراء في المخيِّلة المسيحية، ظهرت «موت ـ ايم ـ اوا» (Mut-em-ua)، ملكة مصر العذراء، و ولدت فرعون «أمنكبت» (Amenkept)، الذي شيّد معبد «الأقصر»، حيث نجد على جدرانه النص المتضمن:

١ ـ بلاغ: يعلن الإلٰه «تاحت» (Taht)، إن الملكة العذراء ستصبح أماً.

٢ ـ حمل نقي: الإلٰه «كنيف» (Kneph)، أخصب العذراء عن طريق تأشير الصليب أمام فمها ـ كان الصليب رمز الحياة عند المصريين.

كما أعلنت الإلهة عشتار، في وادي الرافدين، بأنها أنجبت أولاداً، بالرغم من أنها عذراء. و تكرَّرَ هذا الادعاء و آمنت به كثير من الشعوب. لقد ولد كثير من الأنبياء و قادة المجتمع، من أمهات عذراوات. و الأمثلة كثيرة، في الأساطير التي تتضمن إنجاب أمهات عذراوات.

كانت منها تماثيل «هورس» (Horus) ابن «إيزيس» (Isis) الإلهة العذراء، منتشرة في مصر تعرض الأم الإلهة إيزيس و هي تحمل الطفل هورس، حيث تكررت بصيغة صورة مريم مع ابنها المسيح.

كما ظهر في الأساطير الأخرى الإلهة العذراء «فينوس» (Venus)، و «جونو» (Juno)... و غيرهن من الآلهة الكثيرة الذين اعتبرهم المجتمع المؤمن أولاد عذراء، و من بينهم «أدونيس» (Adonis) و «پرسوس» (Perseus)، و الإلهة «ميثرا» (Mithras)، و الإلٰه «أوزيريس» (Osiris)، كما اعتبرت ولادة النبي الزردشتي «زاراتوستر» (Zarathustra) من أم عذراء.



پرسوس



فينوس



مريم



بوذا

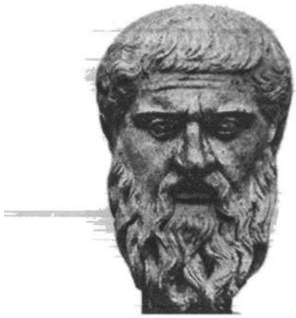


Iris

و نجد في أسطورة أطفال «إيجبتوس» (Aegyptus) حاكم الجزيرة العربية و «داناوس» (Danaus)، حاكم ليبيا، تخاصماً حول السيطرة على مصر، فانتصر الأول، و سعى إلى تسوية الخلاف مع الآخر، بإرسال أولاده الخمسين، للزواج من بنات الثاني. تظاهر هذا الأخير بالموافقة و الترحيب، و ليلة الزواج، سلم كل من بناته خنجراً. ففي الليلة الأولى من الزواج و حينما كان الأزواج نائمين ذبحت الزوجات الأزواج عدا واحدة من البنات. بينت هذه البنت سبب عدم ذبح زوجها لأنه تركها عذراء، و عاشا بعد ذلك سعداء. تدل هذه الأسطورة و تؤكد الشيء نفسه، أهمية العذرية في مخيِّلة المجتمع

لتلك النقلة من مجتمع الصيد إلى الزراعة. و المرحلة التي هيمنت فيها ذكورة الرجال على مقام الأنثى في المجتمع، و رفض مجتمع الأنثى لهذه الهيمنة، لم تقتصر على الآلهة و إنما شملت شخصيات تاريخية مرموقة.


ألكسندر المقدوني


أفلاطون

١٠ ـ النظام الأبوي

و هكذا مع استقرار الإنتاج الزراعي، و ظهور أهمية و قيمة الأرض الزراعية، و ضرورة الحفاظ عليها عن طريق قوى بدنية الذكر، أخضع المجتمع الأنثى إلى هيمنة الرجل. فتأسس النظام الأبوي (Patriarchy) الذكوري. و سيطر الرجل على إدارة الدولة و أغلب صيغ الإنتاج و مختلف العلاقات و إدارة المجتمع. فأخضع الأنثى لإرادته و أبعدها إلى موقع متدنٍ في التراتبية الاجتماعية (Hierarchy). فأصبح للأب السلطة المطلقة، على الزوجة و أفراد العائلة و بناته، و بخاصةٍ الملكية في مجال زواج البنين و البنات. و لم تزل صيغ من هذه الهيمنة فعّالة إلى درجة كبيرة، حتى في المجتمعات المتقدمة و الليبرالية. و قد ابتكر النظام الأبوي أساطير كثيرة تبرر هيمنة الرجل، و سيطرته على المرأة و إدارة المجتمع بعامته.

فمثلاً، خُلقت المرأة من ضلع الرجل في أساطير الإبراهيميات، و السقوط من جنة عدن، تمثل بانتهاء معيش الصيد/ الجَني، و طرد الإنسان من معيش الجنة إلى الزراعة و العمل المضني، و أصبحت حواء هي الملامة عن سقوط الرجل[٢٤].

---

(٢٤) John Zerzan, «Patriarchy, Civilization, and the Origins of Gender,» The Anarchist Library Anti-Copyright (21 May 2012), <http://theanarchistlibrary.org/library/john-zerzan-patriarchy-civilization-and-the-origins-of-gender.pdf >.

• **النقلة إلى الرجولة**

إضافة إلى وظيفة تهيئة سيكولوجية الصبي إلى النقلة لمواجهة مخاطر الصيد، تؤلف هذه الطقوس في الوقت نفسه نقلة إعلان رجولة الخصوبة. و هو طقس موت طفل الأمومة، و إحياء ولادة رجل الرجولة.

و ما الآلهة أوزيريس، أدونيس، تمّوز، إلا آلهة تمثل الخصوبة و التي يحتفل بموتها و من ثم ببعثها من جديد، الموت في الخريف و إعادة الحياة في الربيع. فكان الممثلون يرتدون الأقنعة لتمثيل هذه الآلهة، أثناء طقس الرقص المقترن بأسطورة الموت و الإحياء. لم تظهر هذه الطقوس، و وظائفها مع الإنتاج الزراعي، و إنما سبقته، حيث نجد في رسوم كهوف مجتمع الصيد الحجري، ولادة يمكن ترجمتها بأنها تهدف إلى إثارة خصوبة حيوانات الصيد، مثل البيزون و الخنزير و الدب و الوعل[٢٥].



كهف التاميرا (إسبانيا)

١١ ـ ابتكار عمارة المعابد

أنشأت قيادات المجتمع الزراعي معابد ضخمة، و أصبحت مقراً و تنظيماً لعبادة تعدد الآلهة الطبيعية. انتشر ابتكار عبادة تعدد الآلهة الطبيعية في مختلف الحضارات الزراعية، و تنوعت صيغ طقوس العبادة، كما تنوعت أسماء هذه الآلهة. أصبحت عواصم هذه الحضارات مراكز معرفية، لتحقيق البحوث في مختلف الظواهر، و إن انبنت معظمها على المعرفة الحدسية الأنالوغية.

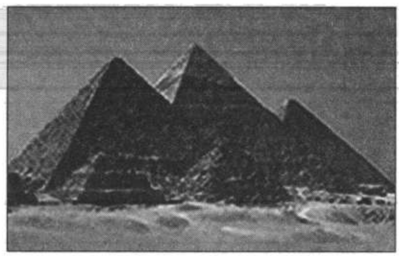
---

(٢٥) ليبس، أصل الأشياء: بدايات الثقافة الإنسانية، ص ٢٣٧.

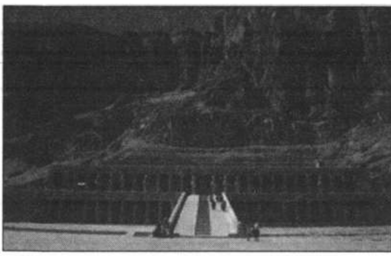
حقق الإنتاج الزراعي البدائي ابتكار عمارة و مصنّعات متقدمة بابتكار تكنولوجيات متعددة، تحمل دلالات و إشارات أيديولوجية. و من بين أهم إنجازات هذا المجتمع في مراحله الأولى كانت العمارة الـ «مكليثية»[٢٦]، و المتمثلة بالأنصبة الحجرية التي وجدت في إنكلترا و مالطة (Malta) و المكسيك. مثّل شيْد الأهرام في مصر و المكسيك، أوج ضخامة ابتكارها و استنفاد الطاقة البدنية، إذ تمكن الإنتاج في تلك المرحلة من نقل أحجار ثقيلة جداً إلى مواقع بعيدة من مقلعها، فكانت أولى الحضارات التي أنشأت العمارة الضخمة.



المكسيك



الأهرام



معبد الكرنك



مالطة



ستون هينج (إنكلترا)

---

(٢٦) الـ «ميكاليثية» (Megalithic)، هي عمارة الأحجار الكبيرة، التي غالباً ما تكون غير مشغولة، و استعملت في صرح كبير. و تكون أحياناً منظمة في جدران مستطيلة أو مستديرة.

١٢ ـ مراحل الإنتاج الزراعي

لقد ابتكر الإنتاج الزراعي، في حقبة، تقدر، في أقصى حد بنحو خمسة عشر ألف عام. و امتد مجتمع الإنتاج الزراعي، لغاية ابتكار الإنتاج الصناعي في القرن الثامن عشر. لذا يتضمن مجتمع الإنتاج الزراعي مراحل متعددة.

كما ظهر ضمن تنظيمات و إدارة هذا المجتمع خصام من نوع جديد. فبينما كان الخصام في مجتمع الصيد بين جماعات صغيرة، أصبح بين دول مع جيوش و قيادة ممتهنة.

ففي مجتمع الصيد كان الخصام حول المواقع التي تتكاثر فيها الحيوانات الصالحة للصيد، و كذلك حول المواقع التي تتوافر فيها النباتات الصالحة لجني قوت المعيش. بينما أصبح الخصام في المجتمع الزراعي، على الأرض الأفضل للإنتاج الزراعي، و الحفاظ عليها من الآخرين. و أصبح الحفاظ على الممتلكات التي توسعت و تضخمت و تنوعت، بسبب الإمكانات التي وفرها الفائض في الإنتاج و التقدم التكنولوجي. فظهر الخصام ضمن المجتمع نفسه، بين الفئات التي تنتج الفائض و في المقابل تلك التي تهيمن عليه و تستهلكه.

كما يحصل الخصام و غزو الآخر بسبب عجز السلطة في إدارة المجتمع و تأمين إدارة مناسبة للإنتاج، و الحفاظ على موقع الأراضي الزراعية و المصادر الطبيعية الأخرى.

لقد توسعت صيغ الإنتاج الزراعي و انتظمت و ألف ما يسمى الإنتاج المشاع، و العصر المشاع (Communist Stage)، و هو الصيغة البدائية في علاقات الإنتاج التي ألفت أول نظام اقتصادي يشترك في تحقيقه و الانتفاع منه عامة أفراد المجتمع. امتدت هذه الصيغة من الإنتاج إلى أن انتظم المجتمع و أسس السلطة المركزية. و قد تضمن الإنتاج الخضروات و الأشجار و النباتات المثمرة. و تمثلت أدوات الإنتاج بالعصي و الفؤوس و المحاريث الحجرية و البرونزية، كما سخّروا الفخاخ و السهام التي سخّرت في الصيد. و لم تتمكن هذه الصيغة من الإنتاج تأمين الفائض. فكانت العشيرة هي التي تقوم بإدارة و ملكية الإنتاج و توزيع المحاصيل فيما بينهم[٢٧].

(٢٧) محمود محمّد جاد، النظرية الاجتماعية: الاتجاهات و التيّارات الكلاسيكية (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، ٢٠١٣)، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

١٣ ـ أيديولوجية الأديان الطبيعية و تباين منطق منظومة السحر

ينبني منطق ممارسة السحر على جدوى أداء الساحر. جدوى تجاوب الكيانات الحية و الجامدة مع إرادة الساحر، و قدرة الممارسة في تحريك مادة هذه الكيانات و أرواحها لتتوافق مع هدف الممارسة. بينما تتحقق جدوى ممارسة الطقوس الدينية للآلهة الطبيعية، بقدر ما تهتم هذه الآلهة بهموم البشر، فتحرك عند ذاك مادية الظواهر لتتوافق مع هموم المجتمع المتعبد. فتسقط الممارسة السحرية التي لا تحقق السيطرة المناسبة على إرادة أرواح الأشياء. و تسقط صورة الإله في المخيِّلة، و تستبدل كلما تعجز هذه الصورة عن أن تحّرك مادة الظاهرة في توافق مع هموم المتعبد.



أبولو

فإن عجز الإله المعيَّن المكلف من قبل المؤمن، عن أداء مناسب، عند ذاك يمارس المؤمن طقساً معيناً بهدف إغراء الإله لتحقيق أداء أفضل. و يغرى بتقديم الهدايا و الصلاة و التوسل و جَلد الذات و كسب عطف الإله. و إن عجز الإله بعد كل هذا، عندئذ، إما يستبدل فحوى وظيفته بمنظومة أكثر توافقاً مع حركة الظاهرة، أو يستبدله بإله آخر، أو يفوِّض إله آخر بالوظيفة نفسها. لذا نجد هنالك تعدد الوظائف و تداخلها لدى كل من الآلهة الطبيعية. فمثلاً، الإله أبولو في البانثيون الإغريقي هو نفسه إله القانون و الفن و تأسيس المدن، كما يشترك في هذه الوظائف مع آلهة أخرى.

إذاً، يقود تطور شبكة الكلتشريات لكلا المنظومتين أو الأيديولوجيتين، ممارسة السحر و عقيدة الأديان الطبيعية، منطق التعامل مع خصائص مادة الظواهر، سواء أكان ذلك الفكر يعي هذا المنطق ضمناً و حدسياً أم بمعرفة موضوعية، و هو ما يجعل هاتين المنظومتين تتصفان، بأنهما مبنيتان على منطق تجربة التعامل مع مادة الظواهر. لذا تؤلف كل من المنظومتين قاعدة لتطور المعرفة. ذلك بسبب قدرة تفعيل آلية التصحيح لقدرات الإله، و دحض قدرة الأداء التي لا تتوافق مع رغبات المؤمن، و ابتكار البديل لها. ليس هناك ضرورة لأن يكون البديل المبتكر أقرب إلى الواقع. إنها آلية تجربة البديل، لذا فهي آلية سيرورة البحث في قدرة التطور المعرفي.

و لذا فإن في قدرة كل من الساحر و المؤمن بالآلهة الطبيعية مساءلة الفرضية من خلال ممارسة صيغة السحر و ملاحظة جدوى أداء وظيفة الآلهة الطبيعية، و ذلك عن طريق منطق التعامل مع مادية الظواهر. و بهذا الرجوع إلى ماديتهما في كلا الحالتين، يتوصل الأداء مع الظواهر لمعرفة جدوى صدقية كليهما: السحر أم قوى الإله المعني. تتضمن هاتان المنظومتان الفكريتان آلية التصحيح الذاتي، التي يقودها منطق التعامل مع المادة، فيصبح عندئذ كلاهما، و ما تتضمنان من ممارسة و منطق و مساءلة، معرضين للمساءلة و الشك. و هو ما يؤدي بالنتيجة إلى ظرف تطور المعرفة. أي أنه ما زال هناك ضمن رؤى الوجود آلية الشك و قدرة تفعيلها، فتتهيأ فرصة تطور المعرفة.

يتحقق تفعيل هذه الآلية سواء أكان ذلك الفكر واعياً بهذا المنطق ضمناً و حدسياً أم بمعرفة موضوعية. وهو ما يجعل هاتين المنظومتين تتصفان، بما يلي: يتعامل السحر مباشرة مع المادة عن طريق الأرواح الكامنة في مادية الأشياء، بينما يتعامل الدين مع الإله الذي يجسِّد ظاهرة مادية الظواهر، سواء أكان الفكر واعياً بتفعيل آلية التفاعل مع المادة، أو لا. لا تتضمن ممارسة السحر الممارسات و النصوص التي لا يجوز تجاوزها، و لذا يتمتع السحر بحرية الشك، فتستبدل الممارسة حسب متطلبات آنية ظرف الحاجة للسحر. بينما خصص الدين إلٰهاً معيناً لكل من الظواهر، و بمرور الزمن، يفحص كفاءة الإلٰه المعني، كما في مخيِّلة المؤمن، ضمن واقع تجربة التعامل و الممارسة. فيصبح من الممكن إسقاط صدقية قدرات الإله، و الاستعانة بقدرات إلٰه آخر.

لا يمكن ممارسة الدين بصيغة الأديان الطبيعية، من غير اللجوء إلى السحر، بينما يزدهر السحر من غير معوقات الدين و يمارَس باستقلال عنه، ما عدا التي تقف موقفاً عدائياً تجاه السحر. حيث تعتبر هذه المنظمات ممارسة السحر منافسة لوظائفهم و مؤسساتهم في إدارة المجتمع.

١٤ ـ الإلٰه ضمن الظواهر و خارجها، أنسوية الآلهة

يحصل التعامل مع الإلٰه بمنطق قدرة المعرفة الفعّالة لواقعية حركة مادية الظواهر. فمثلاً أخذ الإلـه «رع» في مصر، صفة إلٰه بقدر ما أصبح يتصف بكونه خارج ظاهرة الشمس، رغم أنه يجسدها في آن واحد. شرط هذا التجسيد أن يمنح صفات أنسوية (Anthropomorphism). و بقدر ما يؤلف هذا التجسيد صفات ذاتية أنسوية تتمتع بها صورة «رع» في رؤى المصري المؤمن، يكتسب صفة الإله. و لذا يتحرر الإلٰه من منطق

التعامل الموضوعي مع مادة الظاهرة. و ينتقل إلى تعامل ذاتي حر من ضرورات مواجهة منطق خصائص المادة، بقدر ما يأخذ صفة إلٰه في مخيِّلة المؤمن. لذا، فهي صورة في المخيِّلة تتضمن تناقضاً متأصلاً فيها: من جهة مادية الظاهرة التي يمثلها الإلٰه، و في المقابل هوية الإلٰه، فعّالة لا مادية، كما هي في مخيِّلة المتعبد. و بقدر ما تجعلها المخيِّلة مؤنسة، تسعى مخيِّلة ذات الفرد المتعامل مع الإلٰه، للتوصل إلى توافق مناسب بين المعرفة الواقعية لحركة الظواهر، و في المقابل حركة الظاهرة المؤنسة بشكل الإلٰه كما هو في مخيِّلة أيديولوجية الدين و إيمان المؤمن.

و للسبب ذاته، لم يظهر مفهوم أنسوية الظواهر في الفكر فجأة، إلا بعد نضج الفكر ضمن تطور مجتمع الصيد، و مع بدء تطور الوعي بوجود الذات بين الأشياء، و بزوالها، و منح الذات أهمية وجودية و كونية. فمن غير هذه الأنسوية في تنشئة قدرات الإنسان العاقل على التفكير، لما تمكن من تعامل مناسب مع البيئة و تأمين بقائه. لأنه في تلك المرحلة من الوعي بالوجود، كان لا بد من أن يقرن الأشياء، وجودها و حركاتها، بما كان يعي به ذاتياً، من غير أن يكون محمَّلاً باستراتيجيات يرثها غريزياً.

يؤلف جسم الإنسان، ذلك الجزء ضمن وعي الوجود الذي ندركه أكثر، و أقرب إلينا من أي شيء آخر، و نعتقد أننا نعرفه و نتلمس واقعه. فيؤلف جسدنا واسطة التماس مع عالمنا الخارجي المعاش. كما إنه الواسطة القياسية التي نستحدث المعايير و القيم و تصوراتنا للأشياء الأخرى، تصور مباشر أم بصيغ أنالوغية. لذا يؤلف الوعي لذاتية ذات الفرد الإنسان، النموذج لتصور العالم المعيش، و ذلك قبل أن يظهر في الوعي و تتطور المعرفة الموضوعية. فيسخّر قدراته الأنالوغية، ليتعرف إلى عالمه الخارجي عن طريق اقتران ذلك العالم مع عالمه الذاتي الذي يعيه. و هنا مصدر ظهور الأنسوية بصيغتها البدائية، في مرحلة تكوينها ضمن المعرفة المكتسبة.

فمثلاً، يتصور مجتمع دوجنفي، في أفريقيا الغربية، الحجر كعظام الأرض، و التربة هي أحشاء معدة الأرض، و التربة الحمراء دم الأرض. و كما يوجد في الصين معتقد منتشر بأن الأرض هي كيان حي. فالجبال في هذه المخيِّلة هي البدن، و الأحجار هي العظام، و الماء دم الأرض، و الأشجار و الأعشاب هي الشَعْر، و الغيوم و الضباب هي روح الأرض[٢٨]. فقد ظهرت رؤى التنجيم التي تفترض بأن مركزية الكون هي

(٢٨) Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2011), p. 98.

الإنسان، أو أن هناك علاقة مباشرة بين موقع النجوم في مجال تقسيمات دائرة البروجية (Zodiac)، يتحدد عن طريقها أو بسببها مصير الإنسان من الولادة حتى الوفاة. تعتبر الرؤى البروجية أن وجود الإنسان يتطابق مع التنظيم الكوني (Cosmos)، و تفسر صفات الإنسان الخاصة التي يتفرد بها، و تقرر مصيره في العالم الدنيوي.

كانت الرؤية البروجية رائجة في مجتمعات الحضارات القديمة، يقود طقوسها رجال دين، كالمنجمين المصريين و الإغريق. ففي التنجيم البابلي و الكلداني، ترتبط مثلاً علاقة الفرد مع حركة الكون، إنها علاقة ثابتة ترافق حياة الفرد منذ الولادة، بل إنها تقررها منذ البدء، و تستمر طوال حياته، فيصبح مصيره مقرراً مسبقاً لولادته. بهذا التصور كان لكل من المنظومات الكونية قوى على حالة الفرد المعاشة. لذا تحدد الإشارات البروجية مصير الفرد، و تقرر مسارات الكواكب التغير اليومي الحاصل في أجسام الأفراد(٢٩).



دائرة الأبراج

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩٠.

تبلور هذا المفهوم فيما بعد في الأيديولوجية الإبراهيمية بالمبدأ الجبري، التي تمثل الخطيئة و الخلاصية (Salvation). حيث كان قد ابتكر كيان الله، باعتباره القوى الكونية المطلقة. و ظهر في القرن الثاني، الفلكي كلوديوس بطلميوس (Ptolemy)، الذي اعتبر أن موقع الأرض وسط الكون، و تدور حولها الشمس و القمر و غيرها من كواكب. و لم تصحح هذه الرؤى، إلا مع الفلكي «نيكولاس كوبرنيكوس» في بداية القرن ١٤. و افترضت الإبراهيميات خلق الإنسان على صورة الله، و خلقت الأرض مسكناً له، و هذا المسكن هو وسط الكون. تدل ظهور هذه الرؤى الأنسوية المغالية، على حصول ردة معرفية ترجع إلى ما قبل منطق رؤى تعدد الآلهة، و الرجعة إلى السحر، أو هي امتداد للسحر بصيغة أكثر تقدماً و وعياً لحركة الظواهر، عما كانت عليه لدى مجتمع الصيد. كما اعتقدت شبكة كلتشريات المجتمع القروسطي المسيحي الأوروبي و الإسلامي، أن تسبب حركة النجوم و تغير المسافات بينها، تأثيراً مباشراً في الإنتاج الزراعي، فكانوا ينظمون بموجبها توقيت الإنتاج و مراحله.

غير أن هذه المؤثرات، و الجبريات في الفكر اللاهوتي، أو مفهومها للترابط بين منظومة الماكرو الكونية مع المنظومة الميكرية الدنيوية، و معيش الإنسان اليومي الدنيوي، لم يكن لها ترابط واضح واقعي تجريبي، و لم تهيئ للفكر تفسيراً مقنعاً لأحداث معيشه و ترابطها مع حركات الظواهر الكونية. و لم تهيئ له منهجية واضحة و منطقية تطبيقية. فامتلأت الأيديولوجية بصور مخزونة غيبية، غير قابلة للتعقل. و يرجع سبب تعلق الجماعة بهذه الرؤى إلى حاجة الوعي بالوجود، تهيئة معنى و أهمية لوجود الذات و زوالها، حيث لا يجد الوعي بالوجود جدوى لزواله أو مبرراً للموت - سوى السحر و القدر الإلهي. و بما أن هذا القدر غير واضح في النصوص اللاهوتية، و لا يعالج مختلف هموم خصوصية الذات، فقد أقدم الفكر على استحداث صورة في مخيلته حيث يربط معيش كيانه الميكروي الدنيوي بكيان أكبر منه، كيان سرمدي، ماكروي ضمن هذا التصور البدائي للوجود. فابتكر لذاته في المخيِّلة وجوداً دائماً مطلياً لا يتغير، في العالم الآخر. و بهذا الربط وجدت الذات معنى لوجودها في الوجود الدنيوي.

لقد أقدم الوعي بالوجود، مع ظهور و نضج الإنسان العاقل، و أخذ يستحدث صيغاً لمعنى هذا الوجود، فتنوعت هذه الصيغ لتتوافق مع تصوره المعرفي.

منح الفرد، في هذا التصور لكيان ذاته، موقعاً مريحاً و مكاناً مرموقاً في الكون، و هو الموقع المركزي و المتفرد. فتأسست أهمية وجوده في المخيِّلة، و جعل من وجوده

وجوداً لا متناهياً، بقدر ما يتمنى أن يكون هكذا. و بما أن صورة الكون لا متناهية، و بقدر ما يقترن به، فيصبح وجوده في هذا الكون كذلك لا متناهياً(٣٠). كما أقدمت هذه المخيِّلة و استحدثت مركزية لذاته على الأرض و الكون، يتفرد بها.

يحصل تعامل الذات مع مادة الظواهر و الأشياء بقدرة معرفة مباشرة أو ضمنية، بواقعية حركة مادية الظواهر. و ينقل الإنسان تعامله مع الإلٰه إلى تعامل ذاتي حر نسبي من ضرورات مواجهة منطق خصائص المادة، و تمنح المخيِّلة قدرات خارقة لتلك الآلهة حسبما تحتاج سيكولوجية الذات، فتظهر المعجزات في المخيِّلة. من غير هذه الحرية النسبية خارج منطق موضوعية التعامل، لما ابتكر الفكر السحر أولاً، و من ثم الآلهة الطبيعية.

ينبني تفعيل هذه الحركة على آليتين متناقضتين، تجعلان من الممكن للفكر أن يبتكر كيانات شبحية تجسّد الظواهر، و تجعل منها قوى بصفات الذات نفسها، فتؤنّسها. حيث تتمتع هذه الكيانات بسلوكيات ما تشتهي الذات و تتمنى أن تكون قدرتها في الوجود. فتبتكر الآلهة، و تمنحها قوى، و من ثم تسخّر قوى هذه الآلهة لتحقيق أمنياتها.

الآلية الأولى، في تفعيل هذه الأنسوية، هي الاغتراب عن واقع وجودية الذات، فيلتجئ الفكر إلى أنسنة الظواهر بسبب عجز قدرة المعرفة القائمة عن تحقيق مواجهة موضوعية مع الظواهر. فتصبح عند ذاك، هذه الكيانات المؤنسة، أشباح الآلهة كما لو كانت كيانات واقعية واضحة في المخيِّلة. و لذا في قدرة الذات التعامل معها ضمن معرفة متوفرة مسبقاً، و هي معرفة تم اقترانها بمعرفة الذات لذاتها.

الآلية الثانية، منطق التعامل، و هو منطق مواجهة خصائص المادة المتعامل معها، سواء أكان الوعي بضرورات الخصائص واضحاً أم ضمنياً في المعرفة. و هو ما يؤدي بالحصيلة إلى نهاية التجربة و دحض التعامل الفاسد؛ فتتقدم بذلك المعرفة.

و يبتكر الإنسان لهذه الآلهة أسماء و صوراً، يجسدها بتماثيل و أساطير و طقوس يميّز بها كل منها عن الأخرى. فتتمكن الذات بهذا التمايز، من ابتكار استراتيجيات مناسبة لكل منها، تمثل في الوقت نفسه، صيغ استراتيجيات التعامل مع الظواهر، و ذلك لإرضاء إدامة سيكولوجية الوجود و راحته. لذا كان ابتكار الصور و المنحوتات ضرورياً في مرحلة الآلهة الطبيعية، لأنها تصور الأنسنة التي ابتكرتها الذات لهذه الظواهر.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.



أوزيريس وإيزيس
تُرضع حورس

كما إن أنسنة الظواهر هي التي فرضت على الذات التعبد، لتؤدي وظيفة استرضاء هذه الأنسوية. و عن طريق التعبد، و التوسل، و منح الهدايا، فاعتبر من حقه أن يطالب الظواهر بأن تتعاطف مع همومه. إنها حركة تأنيس مادية الظواهر، و من ثم تفعيل الصفة المؤنسة التي يقرنها بالظاهرة بهدف إرضاء همومه.

تتمكن هاتان الحركتان الفكريتان المتناقضتان، عن طريق التناسق و التداخل. المخيِّلة الغيبية اللاعقلانية، من جهة، و من جهة أخرى، منطق التعامل مع مادة الظاهرة؛ في مواجهة قوى مادية خصائص الظواهر، و تنظيم المعيش في توافق معها.

١٥ ـ ابتكار واهمة الوجود بعد الوفاة

يعتقد بعض الأديان الطبيعية، بأن ظلام الموت لن يكون نهاية الوجود، و بأن الحياة ستنتصر على الموت في النهاية. لذا ابتكروا كلتشرية الدفن المناسب، للسماح للموتى في أن ينتقلوا إلى الحياة الأخرى التي تنتظرهم بعد القبر. فابتكروا كلتشريات طقوس الوفاة التي هي شبيهة بطقوس الولادة، و الزواج. فكانت طقوس الوفاة في المجتمعات الزراعية الأولية هي طقوس النقلة.

كما اعتبروا طقوس الدفن ليست الخدمة الأخيرة التي يقدمها الأحياء إلى الموتى، و إنما طقوس ضرورية لمنع الموتى من القيام بإيذاء الأحياء. و حتى تتحقق نقلة المتوفى بسلامة إلى العالم الأسفل، فسيبقى في قدرة الجثة في خلال حقبة زمنية محددة، أن تؤثر في معيش الأحياء، و تتمكن من إيذائهم، و في الوقت نفسه، في قدرتها أن تكون صالحة لهم. فكان لا بد من معاملة الموتى باحترام، و لذا منح دفن مناسب، لحماية الأحياء من غضبهم.

١٦ ـ عجز النص الديني، و لا أخلاقية الوعظ

تتضمن نصوص أيديولوجية الأديان الطبيعية التباساً و غموضاً بين الإيمان بوجود كيان هذه الآلهة، و في مقابل ذلك وعياً ضمنياً، و أحياناً واضحاً، لمنطق التعامل مع مادة

الظواهر، وهو ما يؤكد مادية الظاهرة. فكان لا بد لمنظمة المعابد و الأديرة، برجالها و نسائها أن تبرر الكثير من أحداث الظواهر من غير تفعيل التجربة في واقع الوجود لدعم هذا التبرير، أو قدرتها على أن تقدم تفسيراً واضحاً لحركة الظاهرة، و علاقتها مع سلوكيات الإلٰه، في مقابل واقع حركة مادية الظاهرة، ما أدى بهم إلى البحث عن التبريرات حينما تعجز هذه المنظمات عن تقديم تفسير منطقي، مقنع، يتوافق في الوقت نفسه مع النصوص، فتضطر إلى ممارسة التضليل و المراوغة، و الاتجاه إلى ممارسة الشعوذة، لأنها لا تتمكن كمنظمات من المفترض أنها تحمل كامل المعرفة عن سلوكيات الآلهة، من أن تعلن عن عجزها عن تفسير مقنع، و تبرير حركة الظواهر في توافق مع النص. لذا تعجز عن إجابة مقنعة لإرضاء هموم العامة. و بما أن قوت معيش هؤلاء مرتهنٌ برؤى تفترض أن للمؤسسة الدينية و رجالها اتصالاً مع إرادة الآلهة، و يستند لإدامة ريع قوت معيشها على هذه المعرفة المفترضة، لذا ينزلق هؤلاء الرجال المجبرون في متاهات تبرير عجزهم، و ابتكار أكاذيب بهدف تخفيف و تهدئة ارتباك العامة أمام حركة الظواهر.

و من جهة أخرى، عند معالجة هموم اجتماعية عن طريق الوعظ و الرجوع إلى النص، تضطر أحياناً إلى تأويل النص خارج واقع المعنى الأصل، بسبب قدمه و تخلفه عن تقدم المعرفة مع الزمن. هذا ما يجعل الواعظ في كثير من الأحيان يلجأ إلى أنالوغيات فاسدة، بهدف إخفاء عجز النص، أو عجز المعرفة التي تمثلها المنظمة. فتنزلق سلوكيات المنظمة إلى تبريرات لا موضوعية و لا أخلاقية. لا أخلاقية لأنها تخفي حقيقة عجز النص، و عجز المعرفة التي تروجها المنظمة. و هنا مصدر ممارسة التضليل و الشعوذة من قبل رجال المنظمة الدينية لا أخلاقيتها التي تنطبق على مختلف صيغ الأديان خلال جميع العهود. فهي في تباين مع وضع الساحر في المجتمع، الذي يبتكر طقس السحر، و لذا فهو حر في ابتكار طقس جديد حسب متطلبات الحالة التي يواجهها.

١٧ ـ وظائف الآلهة الطبيعية

في ما يلي أهم وظائف الآلهة الطبيعية:

أ ـ وعي الفكر بأن إرادة الذات، لا تمتلك قوى مجابهة حركة الظواهر.

ب ـ لقد ابتكرت و صنعت صور و تماثيل الآلهة لتؤدي وظيفة تجسيدها. ابتكرت صور الآلهة بصيغ مؤنسة، بينما كانت صورتها في السحر إرادة أشبه بإرادة الساحر، لذا

كان لا بد للفكر أن يبتكر صوراً لهذه الكيانات و يجسدها بمادة لتتمكن المخيِّلة من تعامل أنسوي واضح معها (إلٰه نيجري أنسوي).

ج ـ لا يعي فكر المؤمن التباين بين تجسيد الظواهر بكيانات شبحية للآلهة، و واقعية مادية الظواهر التي تمثلها، و لا التباين بين مادية المصنّعات كالتماثيل و الصور و النصوص، و بين ما تمثل أو ما تشير إليه، أو ما تُحمّل هذه المصنّعات لقوى و قدسية الآلهة الطبيعية.

د ـ ابتكر الفكر ممارسات و نصوصاً و طقوساً و تنظيمات اجتماعية، تنظم علاقاته مع الآلهة. و قد اعتبر مصدر هذه الطقوس قوى خارج الفكر، فيمنحها قيمة و مقاماً مقدساً، لذا يعجز عن تجاوزها. بينما نجد إرادة الساحر هي التي تبتكر الطقوس و صيغ الممارسة، لذا لا تُمنح قدسية.

هـ ـ أصبح الفكر يتعامل مع قوى الظواهر بصيغتين: **أولاً**، قوى مادية، لا بد من أن يتوافق تعامله مع خصائصها بالقدر المناسب؛ **ثانياً**، قوى شبحية، أوقعها خارج الظواهر و أنسها، لذا قائمة حصراً في المخيِّلة، فأصبح ينبني تعامله مع الظواهر على تناقض، من جهة شبحية الإلٰه المؤنس، في مقابل واقعية خصائص مادية الظاهرة.

إن التعامل مع خصائص مادة الظواهر، كالشمس مثلاً، بقدر ما تؤنسها المخيِّلة بصيغة إله، بقدر ما تؤدي المخيِّلة التي ابتكرتها و المصدر في أنستها إلى خضوع الذات لقوى شبحية، و بقدر ما يدعم قوى تأنيسها بمصنّعات كالتماثيل و المعابد و العبادة و الصلاة و جَلد الذات، و مختلف طقوس العبادة، يكون قد أخضع الذات لقوى شبحية ابتكرها مسبقاً.

مع تقدم تكنولوجيا الإنتاج الزراعي و تأسيس المجتمع الزراعي، بما في ذلك السلطة المركزية، ابتُكرت الآلهة الطبيعية لتعبّر عن قوى و حركات الظواهر الطبيعية و الاجتماعية. و توضحت وظائف الآلهة ضمن تركيب بانثيون الآلهة لكل من الأديان. فمثلاً، توسع البانثيون البابلي، و من بين أهم ما تضمن من الآلهة الطبيعية:

ـ «آنو» (Anu): أبو الآلهة و رئيسهم، و إلٰه السماء في آن واحد. فظهرت ثلاثية الآلهة: آنو، إنليل، و أنكي، أي السماء و الهواء و الأرض. كان رقم آنو الرمزي ستين،

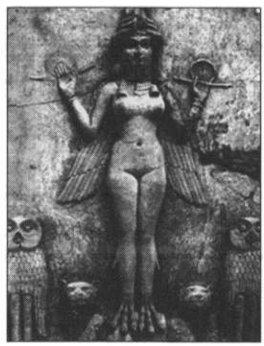
الذي أصبح رقماً مقدّساً و أساساً للحساب الستيني في قياس الزمن و الدائرة. فالساعة هي ستون دقيقة و الدقيقة ستون ثانية و الدائرة ٣٦٠ درجة «٦٠ × ٦» و الدرجة ستون دقيقة.

ـ «إيا» (Ea): إلٰه الحكمة و المياه العذبة العميقة[٣١].

ـ «شمش» (Shamash): إلٰه الشمس، انه إلٰه العدل ينير الظلمات و يقود عربته كلّ يوم و يقطع السماء من الشرق إلى الغرب[٣٢].

ـ «عشتار» (Ishtar): إلهة الحبّ و الجمال السامية، نظيرة إنانا السومرية، و هي نجمة الزهرة.

ـ «دوموزي» [تموز] (Dumuzi): إلٰه الخصب و تجديد الحياة، فهو الراعي، و هو الخصب في عناقيد البلح.


عشتار


شمش


تموز

كما اشترك المجتمع الإغريقي و الروماني في أغلب الآلهة التي اعتُمدت من قبل هاتين الحضارتين، و من بين الآلهة في البانثيون الإغريقي، و قد وردوا مع توزيع واضح للوظائف. و ظهرت أساطير هذه الآلهة في الكثير من الأدب الأوروبي، الذي بدأ مع عصر النهضة.

من بين أهم هذه الآلهة الطبيعية التي ظهرت معها الطقوس و الفنون و المعابد:

(٣١) سهيل قاشا، **تاريخ الفكر في العراق القديم** (بيروت: دار التنوير؛ مكتبة السائح، ٢٠١٠)، ص ٣٢٤.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

ـ «أبولو»، إلٰه القانون و العقل، و الفن و الموسيقى و الشعر و مؤسس المدن.

ـ «أثينا»، إلهة الحكمة و المعرفة.

ـ «پوسيدون»، إلٰه البحر.

ـ «دينيسيوس»، إلٰه النبيذ، و الولائم.

ـ «دميتر»، إلٰه الأرض و الزراعة.

ـ «أفردايت»، إلهة الحب و الجمال.

ـ «فورج»، إلٰه الحرفة.

يتضح من هاتين القائمتين المختزلتين في كل من البانثيون السومري و الإغريقي، أن هذه الآلهة الطبيعية تمثل الظواهر و تجسّدها، غير أن همومها هي ليست هموم الإنسان، إلا عرضاً، لأنها هي في مخيِّلة الإنسان تمثل و تجسد الظواهر. تتصادم هذه الآلهة و تتخاصم فيما بينها، و تتَّحد أحياناً أو يتفق بعضها ضد الآخر، و تمثل بهذه الحركات واقعية التصادم بين الظواهر الطبيعية. كما تمثل كذلك العلاقة الظرفية بين حركة الظواهر مع هموم معيش البشر و الكائنات الحية الأخرى.

إن منح هذه الوظائف ضمن قصص أساطير الآلهة في البانثيون، ما هو إلا دلالة واضحة على صيغة هموم المجتمعين البابلي و الإغريقي، و الرؤى الوجودية، بالنسبة إلى حركة الظواهر و تأثيرها في معيشه. فمنحت في الوقت نفسه، هذه الآلهة قيم الحكمة و القوى و التصرفات اللا عقلانية و الاعتباطية. تعبّر هذه التناقضات عن انتظام حركة الظواهر، في تناقض مع حركة اعتباطيتها بالنسبة إلى إدارة معيش الإنسان اليومي. بمعنى تنبني رؤى أنسنة الظواهر على منطق ضمني، بالنسبة إلى متطلبات سيكولوجية معيش الفرد و الجماعة.

١٨ ـ مجتمع الحضارات الكبرى

تطور تدريجياً إنتاج المجتمع الزراعي، فأصبح يحقق تغييرات جذرية على حالة المادة الخام. و تضمنت تكنولوجيات: القص و النحت و اللصق و الصب و الفخر و الثقب و الصبغ و التلميع و البَرْد و الصقل و الحياكة و الخياطة، و غيرها من تكنولوجيات مبتكرة. و اعتمد الفرد المصنِّع في أغلب تعامله مع المادة، على طاقات مصدرها بدنه و إحساسه، إضافة إلى قوى طبيعية كالريح و تيارات الأنهر و البحار.

في هذه المرحلة من تطور مجتمع الإنتاج الزراعي، ظهرت الدولة المتوسعة، و معها الإمبراطوريات التي أنشأت القصور و المعابد الضخمة. فحقق الإنتاج مباني الحضارات الكبرى، منها السومرية و المصرية و الصينية و الهندية و الفينيقية و المكسيكية، و غيرها، مما يرضي متطلبات تنوع الأيديولوجيات التي ابتكرها الفكر. كما سخّرت هذه المصنّعات لإرضاء متطلبات التمايز الطبقي و المقامي، إضافة إلى متطلبات المجتمع بعامته كالمعابد و المسارح و الساحات العامة و الطرق و الأدوات الحربية. فأخذت كل من هذه الحضارات الزراعية تحقق مصنعات تعبّر عن هويتها و خصوصيتها، و قدراتها الحرفية الإنتاجية.

تميزت الحضارة البابلية كمثال للحضارات الكبرى، في الكتابة المسمارية. و اشتهر البابليون بتديّنهم و كثرة آلهتهم، و قد مارسوا العرافة و التنجيم و السحر، و آمنوا بوجود الأرواح الصالحة و الشرّيرة. و كانت عاصمتهم الدينيّة مدينة نيبور، و إلٰههم الأعظم مردوخ. و لم يبالوا كثيراً بالخلود و النعيم بعد الموت، لذلك كانوا محبّين للسلام و يكرهون الحروب. اشتهروا أيضاً بالعلوم الرياضية و حسبوا درجات الدائرة (٣٦٠ درجة) و عرفوا الشهر القمريّ، و أوقات الخسوف و الكسوف، و ابتكروا الساعة الشمسية و الساعة المائية. كان صعود الإلٰه مردوخ إلى رئاسة البانثيون بداية تأسيس الديانات «الثنيوية» (Henotheism).

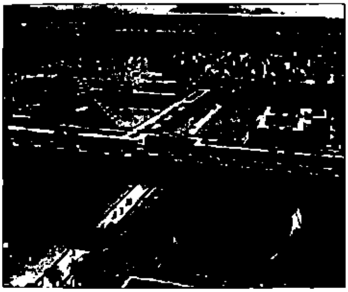
رُفع مردوخ إلى مرتبة رئيس الآلهة، و لقب: بـ «سيد السماء و الأرض»، «ملك آلهة السماء و الأرض»، «ملك كلّ الآلهة»، و «ربّ الأرباب»، و إن كلّ الطبيعة بما فيها الإنسان مدينة بوجودها له. و نُظّمت حول شخصه ملحمة الخلق البابليّة. و أهمّ عيد لمردوخ هو عيد رأس السنة في الربيع أول نيسان/ أبريل، و يرمز الاحتفال إلى وضع العالم في نظام معين فأصبح مردوخ، «أحكم الحكماء و الخبير بين الآلهة»، و وصف بخمسين من الأسماء الحسنى، التي ابتكرت له. و هو إلٰه العدل، الذي ينير الظلمات. و يقود عربته كلّ يوم يدور فيها حول العالم ليرى ما في قلوب الناس، و يرى أعمالهم من أجل محاسبتهم. خالق كلّ ما في السماء و ما في الأرض[٣٣].

و بظهور الإلٰه مردوخ، ظهرت بذلك مرحلة جديدة بين تعدّد الآلهة الطبيعية، و هي الثنيوية، التي كانت في مراحل تنشئتها. لا تنكر الثنيوية، في هذه المرحلة، الآلهة

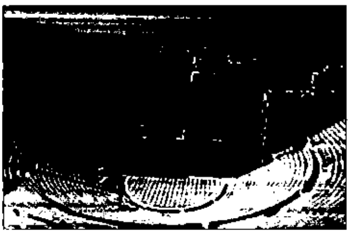
---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٧.

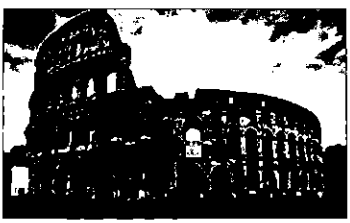
الأخرى و تعدّدها، لكنّها تختار إلهاً سيّداً من بينها الإله الرئيسي، و يصبح الآلهة الآخرون ثانويين في مراتبهم و مهامهم السماوية و الأرضية. و قد دامت هذه الصيغة الأولية للثنوية بشخصية مردوخ البابلي و أشور الآشوري[٣٤]، حتى توسعت و نضجت الثنوية بصيغتها الزردشتية. و هي الديانة التي اختزل فيها قوى تعدد الآلهة بقوتين: إله الخير، أهورا مازدا، و إله الشر، أهرمان، و هما لا يتزامنان في الوجود.



بابل



مسرح هيرودس آتيكوس



الكولوسيوم



الأكروبوليس أثينا

١٩ ـ المسرح و الرقص

تضمّن العرض المسرحي لدى مجتمعات الزراعة منذ دور تنشئتها مختلف مقوِّمات المسرح، بما في ذلك الأقنعة و الرقص و الغناء و الخطاب، و الملابس المختصة مع الألوان و الأشكال التي لها دلالات اجتماعية واضحة بالنسبة إلى جمهورها[٣٥].

فقد تضمّن مسرح مجتمع الإنتاج الزراعي، و بخاصة الإغريقي، صيغاً متقدمة من السمتين الأساسيتين للمسرح، التراجيدية و الكوميدية، من خلال عرض التناقض في تنظيم و إدارة المجتمع.

تمثل شكل دلالات القناع في هذه المسرحيات و الطقوس الدينية، بأرواح

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٨

(٣٥) ليبس، أصل الأشياء: بدايات الثقافة الإنسانية، ص ٢٣٤

و إرادة الحيوان الذي تعرضه في أشكالها. و إضافة إلى هذه المسرحيات الطقسية، فهناك مسرحيات التسلية و الاستمتاع. فإذا كانت الأولى ترضي الحاجة الرمزية، فإن الأخرى (مسرحيات الرقص و التسلية) ترضي الحاجة الاستطيقية. إذ تؤمِّن الأولى سعادة الذات وراحتها و طمأنتها بإدامة الوجود، بينما تؤمِّن الثانية استمتاع الذات بوجودها بعد أن وعت عبثية الوجود، و قد تجاوزت مخيلتها هذه العبثية بابتكار أداة الاستمتاع.

ما إن ظهرت الأيديولوجيات الإبراهيمية ومنها المسيحية، حتى منعت ظهور الشخصيات المرحة حيث اعتبرتها، شيطانية، وذلك لسببين: **أولاً**، لأن الكوميدية تظهر التناقض الاجتماعي بصيغ هزلية مضحكة، و لكن المجتمع هو من خلق الله، لا يمكن أن يتضمن تناقضاً إلا بمؤامرة وإغراء شيطاني؛ و **ثانياً**، يتعين أن ينحصر المعيش بمساعدة عطاء الله، و ليس استمتاع الذات لذاتها. و هذا ما أكده الإسلام أيضاً، بمنع مختلف صيغ أداة الاستمتاع، و اعتبر أن الوجود الدنيوي ليس أكثر من مرحلة قصيرة للنقل للعالم الأخروي.

٢٠ ـ الاستيطان و تطور الإنتاج

كان ابتكار المحراث من بين أهم الابتكارات التي تحققت مع الإنتاج الزراعي. و قبل أن تبتكر تكنولوجية المحراث، ظهرت تكنولوجية ما اصطُلح عليها بـ كلتشرية «البلطة المدرفلة» كأقدم شكل من صيغ اقتصاد الإنتاج العصر الحجري/ و بداية الإنتاج الزراعي، و التي هيَّأت ظرف ابتكار المحراث[٣٦]. و لولا ابتكار المحراث، لما كان من الممكن زراعة واسعة، و قدرة على تهيئة الطعام إلى جماعة متوسعة مستوطنة[٣٧].

و لم تبتكر صناعة الفخار إلا مع الإنتاج الزراعي، الذي أدى إلى الاستقرار و الاستيطان. لذا كان الاستقرار شرطاً لكي يتمكن الفكر المستقر من أن يبتكر صناعة الفخار. لقد ألّفت كل من صناعة المحراث و من ثم الفخار تنشئة صناعة مركبة. و أدت بدورها هذه المبتكرات إلى تهيئة ظرف تربية الحيوان[٣٨]. و كانت النساء اللواتي يعملن في الجَني أول من ابتكر زراعة البذرة. و قد رافق هذا الابتكار تربية تدجين الحيوان،

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٥.

التي تمثلت بتربية الخنزير و البقر و الدجاج. كما أصبح الكلب أقدم حيوان صديق و مرافق للإنسان[39].

٢١ ـ تطور الإنتاج

عُرف الحديد في الصين منذ ٢٣ قرناً قبل عصرنا، و في مصر قبل ٢٨ قرناً قبل عصرنا، مع ذلك تطورت صناعة الحديد في عهد صناعة البرونز حيث ألف هذا المعدن الأخير أساس الإنتاج الصناعي للحضارات الكبرى، بما في ذلك المصرية و مختلف حضارات وادي الرافدين و غيرها من الحضارات البرونزية في سواحل البحر المتوسط. لم تؤلف صناعة أدوات البرونز قاعدة ظهور الحضارات الكبرى فحسب، بل هيّأت صناعة الحديد بدورها ظرف تأسيس الحضارة الديمقراطية الإغريقية و الفلسفة و تنشئة التنظير في العلوم التجريبية و الرياضية[40].

مع ذلك عُرف الحديد كمادة و صناعة في أفريقيا، حيث تضمنت أفراناً لصَهره. لم تتقبل بعض الشعوب الحديد باعتباره مادة معدنية صالحة للإنتاج فحسب، بل كذلك حمّلت هذه المادة صفات رمزية. فاعتبر البوذيون، الحديد و الحدادين منبوذين، لأن الحديد يسخّر في صناعة السكاكين لذبح البقر. بينما منحت شعوب أخرى، كـ «البوريات» المادة صفة مرموقة، و اعتُبر الحدادون كأنهم يمتُّون إلى الآلهة بقرابة، و أُعفوا من الضرائب، كما منح الحداد في منغوليا مرتبة الفارس.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٤٠) Gordon Childe, *What Happened in History* (London: Penguin Books, 1948).

الفصل التاسع

الحضارة الكلاسيكية، الإغريقية الرومانية

١ ـ مقدمة: البحث في مادة الظواهر

عندما نتقدم نحو المجتمع الإغريقي، نجد أن هذا المجتمع أحدث نقلة ربما تكون الأهم في تاريخ تطور حضارة الإنسان، إذ اعتبر أن مصدر المعرفة هو البحث من قبل الفكر في مادة الظواهر. و بهذه الحركة تجاوز قادة الفكر الإغريقي، ضرورة ابتكار السحر و ابتكار الآلهة. فعطلوا ضرورة أنسوية الظواهر، و التي كان ـ عن طريقها ـ باستطاعتهم التعرف إليها و إلى كيفية تأملها. اعتمد الماديون من قادة الفكر في المجتمع الإغريقي المنطق، أي فحص التجربة في التعامل و التعرف إلى الظواهر. كما كان المثاليون الإغريق أول من سخّر الرياضيات في وصف الظواهر. فابتكروا بهاتين الخطوتين، أهم قواعد التوصل إلى المعرفة الموضوعية(١).

إن أغلب الشعوب، أفراداً و جماعات، تسخّر صيغاً متعددة للتعبير عن هموم مآسي و إحباط و عجز إرضاءِ خصوصيةِ سيكولوجيةِ ذاتِها.

لاحظنا في الفصل الثامن، كيف سخّر فكر مجتمع الصيد و السحر، و فرض إرادته على الظواهر، فتمكن بهذه الحركة من تحقيق إرضاء مركّب الحاجة، و الهيمنة على الكائنات الحية و الجامدة. و من ثم تمكن بسبب التقدم المعرفي أن يبتكر مجتمع الإنتاج الزراعي، و أديان الآلهة الطبيعية التي تعبّر كل منها عن إحدى الظواهر الطبيعية و الاجتماعية، فأخضع إرادته لها. فأسس و ابتكر مجتمع الإنتاج الزراعي و الدولة المركزية و العمارة الضخمة، و بناء المعابد و طقوس عبادة.

وهكذا تمكنت حضارات الإنتاج الزراعي الكبرى، من أن تحقق تقدماً معرفياً في مختلف مجالات المعرفة، شملت الصناعة و الزراعة و التعدين و الإدارة و العمارة

(١) فمثلاً، من غير المعادلات العلمية التي وضعت خلال القرنين الأخيرين، سيرجع المعيش المعاصر إلى عصر الظلمات و القرون الوسطى، و إلى ما قبلها من عصور السحر و ظلمات الأديان بمختلف صيغها.

الضخمة و مقام سلطة الإمبراطورية و إدارتها، و معيش الترف و البذخ. ففي كل من مراحل تطور هذه الحضارات كان الإنسان يمنح صيغ قوى وهمية لإرادته، أو يُخضعها لكيانات وهمية يبتكرها كالآلهة و التنانين و السعالي و الملائكة و الأرواح، و غيرها من الكائنات.

هكذا كان يتطور فكر الإنسان العاقل منذ أن ظهر، إلى أن برز فكر برؤى جديدة حيث قرر أن السعي وراء المعرفة عليه أن يتجاوز انفلات الفكر في أوهام السحر، أو ابتكار قوى وهمية كالآلهة و يخضع إرادته لها. بل قرر أن مصدر المعرفة هو البحث في مادية الظواهر. لا يهم ما كان تصوره لتكوين المادة، المهم أنه أصبح، و لأول مرة يبحث فيها، و هو يعي موضوعية موقفه من المادة.

٢- التعامل مع المادة

في كل حالات التعامل مع مادة الظواهر و الأشياء القائمة في البيئة، لا بد من أن يحقق الوعي بالقدر المناسب تعاملاً متوافقاً مع متطلبات خصائص المادة، سواء أكان هذا الوعي ضمنياً أم واضحاً ضمن المعرفة التي يسخّرها الفكر، و إلا عجز عن التعامل معها.

ففي كلا الموقفين، إن كان ممارسة السحر أو التعبد ضمن العقيدة بالدين و الآلهة، حيث يتحقق تحريك الدورة الإنتاجية، و التعامل المباشر مع المادة، كنقل الشجرة إلى خشب و الخشب إلى كرسي، الذي يؤلف تعاملاً لا بد أن يكون متوافقاً بالقدر المناسب مع خصائص المادة المتعامل معها. إنه تعامل مُقاد بوعي ضرورات منطق التعامل سواء أكان التعامل مع حجر أم خشب أم نقل ماء من موقع لآخر. و هو تعامل ينبني على معرفة عملية في حالة تطور. و التطور هنا هو سيرورة لوعي أجدى لخصائص المادة، و لتكييف حركة التعامل مع تطور هذا الوعي. و هنا مصدر حركة تطور قاعدة المعرفة في حضارة الإنسان. هذا ما جعل تطور المعرفة ضمن حركة الدورة الإنتاجية، يتطلب بالضرورة التوافق مع خصائص المادة، و إلا أصبح إسرافاً، و هو ما يتناقض مع الرؤى الدينية، لأنها تفترض مصدر المعرفة خارج قدرات الفكر. و لأنها تفترض المعرفة خارج تجربة التعامل، مقترنة بأحد الآلهة، و لذا تهمل، أو لا تعي ضرورة منطق التعامل مع خصائص المادة. و لذا فهي رؤى تتناقض مع التطور المعرفي، و تؤلف قوى ضد تطور المعرفة.

لا يقتصر وعي الإنسان بوجوده و بعالمه على هموم الدورة الإنتاجية. فهناك وعي آخر موازٍ لهذا الوعي، و هو وعي ينصب ضمن هموم الذات بماهية الوجود. و حينما تؤمن الدورة الإنتاجية أدوات و قوت المعيش و إدامة البدن و راحته، فإن الوعي الآخر يسائل ماهية الذات بين الأشياء و الظواهر، بل حيرة الوجود و زواله.

تتضح من هذا الوصف العلاقة بين تطور المعرفة في التعامل مع المادة ضمن تفعيل الدورة الإنتاجية، و رؤى الوجود الآخر في المقابل، و هي رؤى تأملية، في هموم الذات، و في الوجود نفسه.

حيث نجد أن ممارسة وظيفة السحر و عبادة الآلهة الطبيعية، موقفان للوجود منقسمان على ذاتهما (Dichotomous)[٢]، و متفرعان بشكل متوازٍ. فهناك منطق التعامل مع المادة، ضمن الدورة الإنتاجية، و من جهة أخرى، هموم الوعي بالوجود ذاته، متأملاً في المادة خارج التماس معها. فيؤلف تعاملاً فكرياً لا منطقياً، ضمنياً، بما في ذلك في ممارسة السحر و عبادة الآلهة التي تؤنس الظواهر. لذا تؤلف هاتان الحالتان من الوجود، رؤى وجودية لا عقلانية و لا منطقية.

لا تنحصر المعرفة الضمنية[٣] في أوهام السحر و الأديان. بل كذلك تؤلف مصدراً رئيسياً ضمن تفعيل الدورة الإنتاجية، حيث تحصل تنشئتها كمعرفة ضمنية، ضمن سيرورة عملية، لحين أن تتكوّن و تصبح معرفة واضحة.

ألّف دور الأنالوغ في تركيب اللغة و في تطور المعرفة، و ما تضمن من رؤى مجازية و الكناية، معرفة أولية تهيئ لمعرفة تتوضح مع تطور المعرفة، فتصبح أكثر وضوحاً و استقراراً. عند ذاك، بقدر ما تكتسب من وضوح، يمكن عرضها للشك و النقد. إن أغلب صور إرضاء الحاجة الرمزية و الاستطيقية، تسخّر معرفة ضمنية، بصيغها المتنوعة من الأنالوغيات.

سنشاهد عند مواجهة الفكر الإغريقي، تقدماً معرفياً من نوع جديد، بل نقلة جذرية في تطور قدرات الفكر و الموقف من الظواهر. حيث نضج منحى الشك و المساءلة،

---

(٢) الـ Dichotomy: انفصال أشبه بتفرّع غصن بفرعين لا يلتقيان.

(٣) صاغ مصطلح المعرفة الضمنية (Tacit Knowledge)، العالم و الفيلسوف الهنغاري، ميخائيل بولاني (Michael Polanyi)، مواليد عام ١٨٩١، الذي علّم في برلين و مانشستر و أوكسفورد. أكّد أهمية المعرفة الضمنية في مختلف صعد تقييم الفكر للأحداث. إن الكثير من المعرفة التي نكتسبها تكون ضمن تعامل بدائي غير واضح، بما في ذلك النظريات و التكنولوجيات و ابتكار مصنّعات أداة التعامل.

بعد التطور المعرفي الهائل الذي حققته الحضارات الكبرى. فحينما كان التعامل مع خصائص مادة الظواهر ضمن ممارسة السحر و عبادة الأديان، تعاملاً ضمنياً، غير مباشر، إما عن طريق واهمة قوى إرادة الذات التي تقود مادة الأشياء، كما في الحالة الأولى، أو واهمة اعتبار الآلهة تجسد مادة الظواهر، في الحالة الثانية. أصبح الفكر، يتعامل كموقف معرفي في هذه الحضارة، مع الظواهر باعتبارها مادة. و لذا تمكن من البحث في المادة مباشرة، من غير اللجوء إلى أوهام السحر و ابتكار الآلهة. حصلت هذه النقلة في موقعين في زمن متقارب: **أولاً**، في الهند و **ثانياً**، في الجزر اليونانية. ظهر في الوقت نفسه موقف مشابه مهرطق (Heretic) و إلحادي في الفلسفة الطاوية (Taoism) في الصين.

لقد انبنت سيرورة هذه النقلة و الموقف من الوجود المادي، على ثلاث حركات: **أولًا**، تجاوز أنالوغية أنسوية (Anthropomorphized)، أي تجاوز تشابه حركة الظواهر مع وعي الإنسان بسلوكية وجوده؛ **ثانياً**، وعت هذه المعرفة أنه لا يوجد في الوجود غير المادة، بهذا يتجاوز الفكر واهمة ابتكاره الأرواح و الآلهة؛ و **ثالثاً**، اعتبر أن البحث في غير المعرفة في المادة و خصائصها، لا يؤلف إلا جهلاً و أوهاماً.

كما أحدثت هذه النقلة المعرفية و الاجتماعية، التي تهيئ الظرف في قدرة اكتساب الحرفي الحرية المناسبة حيث أصبح باستطاعته أن يتجاوز مقامه الاجتماعي، إلى مقام الفنان المتشخص، في مختلف مجالات الإنتاج و رؤى الوجود. فظهرت العمارة الكلاسيكية و الفنون و الفلسفة، بصيغها الواعية بذاتها، مع قدرات فكرية في تنظيم المعرفة بذاتها و لذاتها.

ألّفت هذه الخطوات المعرفية، أسس تطور المبادئ العامة للمعرفة العلمية. و استطاع أن يحقق الفكر هذه الحركة المعرفية، بتجاوزه الفصل بين المعرفة التي تقود الدورة الإنتاجية، و علاقة الوعي بوجود الظواهر الطبيعية.

إلا أن عقلانية هذه الرؤى المادية، أرعبت السلطة و العامة. فأحدثت ردة معرفية لم يكن في قدرة الموقف العقلاني، و الذي كان لم يزل في دور نشوئه، إدامة البحث في المعرفة. و لم يدم زخم هذه الحرية أكثر من قرن أو قرنين. لكن صداها استمر في آفاق المعرفة، التي كانت راكدة، بالرغم من أنها ظلت راكدة، لكنها متهيئة لنهضة حضارية مرة أخرى، و إن جاءت، بعد مرور أكثر من خمسة عشر قرناً، في «إحياء» (Revival) حرية الفكر في عصر النهضة.

٣ ـ المساءلة و الشك و الهرطقة

كان أول ظهور المساءلة و الشك في العقيدة المعتمدة من قبل السلطة و أفراد المجتمع بعامته، بعض الأساطير التي ظهرت في الحضارات الكبرى. و تظهر الهرطقة مع نضج المساءلة، أو حينما تدعم هذه المساءلة بتنوع معيش المجتمع المديني (Civic Society) المتوسع و الكلتشريات المتعددة، أي تنوع الفئات و العقائد المختلطة و المتعايشة ضمن المجتمع نفسه، من حيث مأكلها و عملها و عقائدها و تجارتها، و ذلك عندما بدأ المجتمع يتقبل الحوار المتعدد الرؤى. فيتهيأ عند ذاك ظرف ظهور و تطور «الهرطقة» (Heresy). ألّفت الهرطقة موقفاً معرفياً انبنى على الشك و المساءلة، شك في مختلف صيغ الإيمان بوجود الأرواح و مختلف صيغ الآلهة، سواء منها التي تمثل الظواهر أو الآلهة «الثنيوية» (Henotheism) التي ظهرت في الحقبة نفسها.

فالهرطقة هي كلتشرية الشك في المعرفة القائمة، بما في ذلك العقائد الدينية، في صحة ادعاءاتها و ضرورة طقوسها، و أخلاقياتها. و يمتد الشك فيها إلى عدم الاعتقاد بوجود الأرواح و الآلهة، بمختلف صيغها سواء منها الآلهة الطبيعية التي تمثل و تجّسد الظواهر، أو الأديان الثنيوية، حيث ابتكرت الآلهة خارج الظواهر.

كما تُنِكر الهرطقة الخلود و العالم الآخر، و غيرها من مبتكرات مخيِّلة مؤسسة أديان المجتمع الزراعي. و بقدر ما باستطاعتها الشك في المعرفة القائمة، و ما تتضمن من إيمان و عقيدة، فإنها تؤلف للسبب نفسه، قاعدة التطور المعرفي. يهيء الشك في المعرفة المعتمدة، ظرف تفعيل سيرورة تطور المعرفة. لقد ظهر منحى الشك في أساطير الحضارات الكبرى، و كانت ملحمة كلكامش من بين أروع أساطير الهرطقة، رؤيةً و شعراً و ملحمةً. فقد نصحت صاحبة الحانة كلكامش أن يهدأ و يركد، و يستمتع بمعيش هذه الدنيا، و ينسى السعي وراء الخلود.

٤ ـ ابتكار معدن الحديد و ظهور الفلسفة المادية

لقد حققت الحضارات الكبرى تقدماً معرفياً في مختلف مجالات المعرفة، و تميزت الحضارة الأكدية و الهندية في مجال الرياضيات، و الحضارة المصرية في الكيمياء.

مع هذا التقدم الحضاري، و تطور و توسع الحضارات الكبرى، و امتداداً إلى التقدم المعرفي في مجال علم المعادن، استطاعت حضارات البحر المتوسط تطوير

تعدين الحديد و تعميمه، إضافة إلى النحاس و البرونز الذي انبنت عليه في السابق الحضارات الكبرى. و حينما استندت قاعدة الإنتاج في المرحلة الأولى من الحضارات الكبرى إلى معدن البرونز، استندت المرحلة اللاحقة إلى إنتاج الحديد، و التي ألفت قاعدة الحضارتين الإغريقية و الرومانية.

٥ ـ الرؤى المادية و الإلحاد

تفاعلت صناعة تعدين الحديد مع الرياضيات المستوردة من حضارات وادي الرافدين و مصر و الهند. فظهرت رؤى متعددة بمفهوم مادي و موقف موضوعي من الظواهر[٤].

ظهرت الفلسفة المادية كحصيلة لهذا التطور المعرفي. و كان أول ظهورها بصيغة واضحة في الرؤية المادية للفلسفة «الكارافاكية» (Caravaka) في الهند، و من ثم في مادية الفلسفة الإغريقية. اختزلت رؤى هذه الفلسفات مقومات الظواهر بمادة: الماء و الهواء و النار و التراب. فتكوّنت رؤى للوجود خارج السحر، و خارج ما تضمن من أرواح و قدرات الآلهة في أيديولوجية الأديان، إضافة إلى ابتكار الحوار الموضوعي و الشك و المساءلة. فتوسع الحوار بين قادة الفكر خارج المؤسسة الدينية ليكتسب، لأول مرة صفة الحوار الفلسفي. تضمن هذا الحوار، نقد مختلف مجالات الوعي بالوجود، فارتقى إلى المستوى «الإلحادي» (Atheism)، بعد أن اختزل مقومات الوجود بالعناصر الأربعة التي أشرنا إليها.

و في حين تنحصر وظيفة الفكر الهرطقي في الشك و المساءلة في صلاحيات و صدقية النصوص الدينية و السحر، فإن وظيفة الإلحاد، كما ظهرت، في حقبة زمنية بنحو ثمانية قرون قبل عهدنا في الهند و الصين و الإغريق، هي حصر المعرفة بمعرفة الظواهر كمادة.

و من هنا أصبح لمبدأ رؤى الإلحاد مصدر لقوى معرفية، تمتد مع البحث في خصائص المادة. لم يظهر الإلحاد، إلا مع تقدم الفلسفة و العلوم. فالإلحاد هو موقف لرؤى الوجود و المعرفة، يمكن اختزاله بمبدأين: **أولاً**، لا يوجد فكر غير فكر الإنسان؛ **ثانياً**، يتعين أن ينحصر البحث في المعرفة بخصائص مادة الظواهر الطبيعية فقط،

(٤) Gordon Childe, *What Happened in History* (London: Penguin Books, 1948).

سواء الحيَّة منها أو الجامدة. و بذلك تتجاوز هذه الرؤى مختلف صيغ العقائد الغيبية و الإيمانية التي ظهرت قبل ظهور الفكر المادي.

قادت حركة الهرطقة و الإلحاد بصيغها الحوارية الفلسفية، إلى تطور المعرفة، سواء في مجال الإنتاج أو رؤى الوجود بعامته، و ذلك باستقلال عن هيمنة المؤسسة الدينية، أولاً في المجتمع الإغريقي و من ثم ـ إلى حد ما ـ في المجتمع الروماني. و قد استمر التطور المعرفي، في بحث و حوار، باستقلال عن المؤسسة الدينية و السحر.

٦ ـ مدرسة الكارفاكا

يشار أحياناً إلى مدرسة الكارافاكا بـ «لوكاياتا» (Lokayata). ظهرت هذه المدرسة في مراحل متعددة، و في بيئة لفكر شكوكي في مرحلة الـ «موريان» (Mauryan) في القرن السادس من عهدنا. ثم أسس ڤريهاسپاتي (Vrihaspati) مدرسة الكارافاكا، قبل القرن (٥) ق.ع.، كان ملحداً متحدياً للمنظمة الدينية، و منتقداً مختلف صيغ الديانات. لا يؤمن بوجود كيان الآلهة، أو الاعتقاد بوجود كيان إله خارج الظواهر، و الذي ظهر بصيغة أهورا مازدا في الديانة الزردشتية.

و بيّن ڤريهاسپاتي أن طقوس الدين ما هي إلا حصيلة للجهل و شعوذة رجال دين الـ «ڤيدا» (Veda)[٥]. و اعتبر أن نصوص الڤيدا هي تأليف رجال مشعوذين، و مليئة بالخرافات. لم يعتقد الكارافاكيون بإحياء الموتى أو بأن هناك حياة بعد الوفاة.

يتألف الكون في رؤية هذه المدرسة من أربع مواد فقط، هي: الأرض، الماء، النار و الهواء. و ظهر من هذه المواد الفكر و الحياة. لذا رفضوا ازدواجية الوعي عن البدن، فركزوا دراساتهم و أبحاثهم على واقعية الوجود الدنيوي. ألفت هذه المدرسة و الرؤى التي جاءت بها، موقفاً مشدداً ضد رجال الدين. و اتهمت البراهمة بأنهم، كغيرهم من رجال الأديان الأخرى، يروّجون المعتقد الديني بهدف تأمين قوت معيشهم فقط.

كان هدف الرؤى الكارافاكية هو قدرة تهيئة معيش مريح و سعيد و ممتع و حياة عملية إنتاجية. إنها رؤى مادية و «هيدونية» (Hedonistic)[٦]، و تعتبر أن مسعى الخير

---

(٥) الـ «ڤيدا»، تعني المعرفة، ضمن الكتب الهندوسية الأربعة، وظيفتها أشبه بكتب الإبراهيميات المقدسة. ظهرت قبلها بعدة قرون، و تضمّنت البعض من السمات التأملية و الفلسفية في الوجود.

(٦) الـ «هدونية» (Hedonism): مبدأ المتعة في وعي الوجود، يفترض بأن اللذة و السعادة هما الخير الوحيد و الرئيسي في وعي الوجود.

الأول في الوجود هو السعادة و المتعة. فقالوا ليس هناك وجود للخلود، فجميع الناس زائلون، و لذا عليهم أن يسعوا إلى أن تكون الحياة الدنيوية سعيدة، مستمتعاً بها. فعلى الفرد أن يعمل بأقصى جهده و يستمتع بوجوده. إن الذين ينكرون متعة الحياة، يعيشون حياة، من أجل جنة مستقبلية غير أكيدة، مبنية على الخداع الذاتي. و سعت إلى تحقيق المتعة بصورة معتدلة، إنها صيغة أشبه بـ «الأبيقورية» (Epicureanism). فنبذت الكارافاكية النظام الطبقي المنغلق (Caste System)، و اعتبر نظاماً اجتماعياً جائراً، لا واقعياً و غير مقبول.

إن الفلسفة الكارافاكية هي فلسفة ملحدة، و ما لم يكن ملموساً في الوجود، فلا وجود له. بمعنى لا وجود للآلهة و الأرواح و الشياطين و غيرها من الكيانات التي ابتكرها رجال الدين التي يروجون لها بين العامة. و لا يوجد عالم آخر غير عالمنا. بمعنى لا يوجد حياة بعد الموت، و ليس هنالك وعي من غير بدن حي. و قد تساءلوا كيف يمكن لهؤلاء الذين يعبدون البقرة أن يعتبروا أنفسهم أحطّ من الحيوان؟ و قد آمن الكارفاكيون بتساوي البشر، و الحرية و احترام المرأة. لأن كلاً من الذكور و الإناث يمتلكون العاطفة، فلا يجوز تحديد حرية المرأة.

٧ ـ المادية و الطاوية

ظهرت رؤى الطاوية في الصين في الحقبة نفسها التي ظهرت فيها الرؤية المادية في مجتمع الإغريق و الكارافاكية في الهند. تنبني قاعدة الفكر المادي في هذه الرؤى، على قاعدتين: **أولاً**، لا يوجد فكر مبتكر غير فكر الإنسان؛ و **ثانياً**، يتعين أن ينحصر البحث في خصائص المادة.

و تؤكد الطاوية، أنه لا يوجد فكر في الكون غير عقل الإنسان المدبّر، إضافة إلى تلقائية حركة الظواهر الطبيعة و صيرورتها.

و حينما حُددت فلسفة الإلحاد الكارافاكية و الإغريقية بمعرفة أربعة عناصر، جاءت الطاوية لتؤكد تعطيل واهمة وجود الإله من الفكر و الوجود. لذا عرضت رؤية تلقائية لحركة الظواهر. كما تنكر الخضوع لأوهام وجود كيانات من صميم ابتكار الإنسان، متمثلة بالأرواح في ممارسة سحر، و ابتكار الآلهة في الأديان. و تعتبرهما أنهما ليستا أكثر من أوهام في مرحلة من تاريخ تطور الفكر.

٨ ـ النهج العلمي مقابل الديني

ربما تصوير أفضل للعلم هو أنه سيرورة اكتشاف و إنشاء و تنظيم للمعرفة[٧]. و هو ليس مجرد اكتشاف لحقيقة سابقة الوجود، بل الأهم أنه ابتكار لرؤى جديدة للظواهر. و العلم ليس مجرد مساءلة و شك، لكنه يبدأ بهما، و يتعيَّن أن يصل إلى رؤى منظمة، تنتظم فيها التجربة الواقعية مع الظاهرة المعيَّنة. كما أن القوانين العلمية ليست قائمة مسبقاً، و لها وجود مستقل بذاتها. و إنما القوانين العلمية لم تكن موجودة قبل أن يقدم رجل علم على صوغها. و القوانين و الأفكار العلمية على حد سواء، هي عبارة عن ابتكار تنظيم لرؤى العقل البشري، حيث تنظّم حركة و علاقات خصائص الظواهر الطبيعية التي تظهر أمام التجربة الفجّة. و تنظّم من قبل المعرفة، بصور و برؤى يمكن استخدامها في التعامل مع الظواهر الطبيعية، و بصيغ أفضل من تلك القائمة و المعتمدة. و لأنها صور لرؤى مبتكرة لواقع في الوجود، فإنها معرَّضة لسيرورة لا تنتهي من تصحيح و توسيع و تعديل و تجاوز و إنضاج. بمعنى، أن القوانين العلمية هي رؤى تسعى أن تكون واضحة لوصف خصائص المادة، بقدر ما تمكنت المعرفة في مرحلة ما من تطورها، و قدرة التعرف إلى واقعية هذه الخصائص و وصفها. لذا فإن المعرفة العلمية، لا يمكن أن تكون في بحث خارج التجربة، أو مستمدة من عقل شبحي لأحد الآلهة، يقدّمها في ظرف معين إلى الإنسان، و يُعبِّر عنها بالإلهام و الوحي الإلهي. فنهج البحث العلمي هو المساءلة و الشك في المعرفة القائمة، و من ثم ابتكار فرضية جديدة لمعرفة جديدة. فيعرضها للتجربة، و بقدر ما تنجح التجربة و تنظم برؤى عامة، تتقدم المعرفة. فتستبدل صياغة الرؤى السابقة، و تسخّر الرؤى الجديدة في تجاوب مع التجربة. و صورة واقعية لهذه السيرورة، هو توسيع نظرية نيوتن للجاذبية من قبل أينشتاين.

بينما نهج المرجعية الدينية هو تعطيل المساءلة و التجربة، و إخضاع المعرفة التي تقود المجتمع إلى معرفة مصدرها كيانات تقود المجتمع من خارجه. و غالباً ما تكون مرجعية معرفية خارج واقع الوجود، مخفية عن قدرة الجمهور على التوصل إليها، أو مساءلتها و الشك فيها، تصوغها كيانات وهمية مفترضة. خارج القدرة على دحضها، لأنها معرفة مصدرها كيانات مقدسة. و المقدس بالتعريف هو ذلك الكيان الذي لا يجوز مساءلته أو الشك فيه.

---

(٧) رمسيس عوض، **ملحدون محدثون و معاصرون** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٨)، ص ١٣٩.

لذا يتقبل الجمهور هذه المعرفة من غير مساءلة. و غالباً ما يرجع هذا التقبل من غير مساءلة إلى نوع تربية الالتزام في دور الطفولة، الذي ينبني على تقبل المعرفة من الأبوين، و التربية بعامتها، من غير حق المساءلة، و الخضوع لها. فينمو فكر يصعب عليه تَقَبُّل البدائل في إدارة المعيش و المعرفة. فتلتزم سيكولوجية الذات منذ الطفولة و من ثم في دور الصبا، و مدى الحياة بنكران حق ذاتها في المساءلة و الشك. إنها تربية هدفها توطيد السلطة الأبوية و الذكورية، و تبعاً السلطة المركزية التي تهيمن على إدارة المجتمع. فتحتكر المعرفة من قبل فئة في المجتمع، و تنكر حق الآخر و العامة المساهمة فيها؛ فتصبح في واقعها قيادة تقود فكر المجتمع من قبل أقلية، نيابة عن أشباح وهمية. يعيش عامة الناس في كسل فكري دائم، حيث يتقبلون المعرفة التي تلقنوها من غير مساءلة، سوى الخضوع و التوسل لوكلاء كيانات شبحية.

٩ ـ علماء الإغريق

في تباين كلي مع الغيبيات التي أشرنا إليها، و نظرة سريعة على العلماء و العلوم الإغريقية، نجد أنهم استطاعوا في حقبة زمنية قصيرة أن يعالجوا الكثير من خصائص الظواهر الطبيعية من موقف موضوعي مادي. نشير إلى البعض من أهمهم: «إمبيدوقليس» (Empedocles) الذي اهتم بدراسة سرعة الضوء، كما بيّن أن الكون مؤلف من أربعة عناصر: النار و الأرض و الهواء و الماء. و جاء «بارمنيدس» (Parmenides) برؤى كروية الأرض، و بيّن «فيلولوس الفيثاغوري» (Philolaus)، أن الأرض ليست مركز الكون، و اعتبر النار العنصر الأساسي في الوجود، و ما يقود الأرض هو التناقض بين المحدد و اللا محدد. و بيّن لوقيبوس أن النجوم نشأت من الاحتراق، و قال «دمقريطس» (Democritus) بأن المجرّة هي عبارة عن نجوم لا تحصى، و جاء بنظرية جزيئات المادة و اصطلح عليها بـ «الذرة»، و قال ما الفكر إلا إحساسات الدماغ، و ليس هناك خلود للإنسان. و قد بيّن «أناكساغوراس» (Anaxagoras) أن في القمر جبالاً، و أن الشمس هي جرم ملتهب، و الشمس و القمر هما دائريّا الشكل، و يستمد القمر ضوءه من الشمس، و كسوف الشمس هو عبارة عن حجب القمر لضيائها. و قال «أناكسيمينيس» (Anaximenes) بأن كل شيء مركب من الهواء، و أن النار هي مادة الشمس و الأرض و القمر[٨].

---

(٨) مصطفى غالب و خليل شرف الدين، **في سبيل موسوعة فلسفية**، ٦ ج (بيروت: دار الهلال، [د. ت.]).

و نظّر «هيرقليطس» (Heraclitus) بأن كل شيء هو في حالة حركة، و تحصل الحركة بسبب التضاد، المتمثلة بالنهار و الليل و الولادة و الزوال. و نظَّر «زينو الإيلي»، عن مبادئ الجدلية (Dialectics)، و إشكالية «الحيِّز» (Space) و الزمن و الحركة. و أهم ما قال «إبيفطيتس» (Epictetus)، بأنه لا يوجد قوى خارج إرادتنا، و أن ما نحمل من عقلانية هي الآلة داخلنا، فرفض وجود أي قوى خارج المنطق. و قال إذا كان هنالك إله يقود الكون، فعلينا أن نقود حياتنا.

ثم جاء «أبيقور» (Epicurus)، و رأى الوجود ضمن موقف عقلاني، فنظّر في مفهوم الذرة، و ساءل واقع عبثية الوجود، و قال يتعين أن نوجه سلوكياتنا الدنيوية إلى المتعة. و يتعين أن تُحقق هذه المتعة ضمن سلوكيات عقلانية معتدلة، فتضمنت مبدأ «الهيدونية» (Hedonism)، و هي المتعة بالوجود[٩]. إن عجز الوعي بعبثية الوجود، و ابتكار أوهام لوجود خارج الوجود الدنيوي، ما هو إلا واهمة تنبني على سيكولوجية مرهبة من وجودها، و عاجزة عن توافق مع متطلبات واقع الوجود. فشبكة الكلتشريات التي لا تتمتع بوجودها، و تعجز عن تجاوز هموم النفعية و الرمزية، و لا تمارس اللعب، المتمثل بالرقص و الغناء و الرسم و النحت و التمثيل و الرياضة البدنية و الطعام و الشراب اللذيذ، هي موقف وجودي يعبر عن سيكولوجية مريضة. لذا أنكرت الأبيقورية أي قوى فوقية، تروّج لرؤى وجودية تستند إلى التقشف و جَلد الذات، متمثلة بطقوس العبادة و التنسك. دامت الرؤى الأبيقورية في المجتمع الإغريقي و الروماني مدة خمسة قرون، حتى هيمنت المسيحية على أوروبا.

لقد ظهر مفهوم النسبية في الفلسفة الإغريقية، و تداخل هذا الموقف مع الموقف الشكوكي، و كان مؤسسه الفيلسوف إبيقطيتس (Epictetus). و من بين ما جاء في تنظيره:

١ ـ إن البحث الوحيد الذي يتضمن قيمة، يكمن في معرفة ما هو ضمن قدرتنا أو عجزها.

٢ ـ إن قدراتنا هي الإرادة التي نتمتع بها، فإذا أخضعناها لغيرها، نكون قد ارتضينا الخضوع.

٣ ـ إن عقل الإنسان هو تلك القوى التي تكمن في ذاته. و هو الذي يعي عند ذاك عبثية الاعتماد على أي قوة غير ذاته.

---

(٩) رفضت الإبراهيمية بصيغتها المسيحية المبدأ الأبيقوري.

٤ ـ يسعى الفرد أن يتفهم واقعية ظرف وجوده، فيقْدم، كذات على ابتكار رؤى تتوافق مع واقعية خصائص مادية الأشياء، فعليه أن يتقبل هذا التفهم.

بهذه الرؤية الشكوكية، منح إبيقطيتس الفرد الحق في الشك في أي شيء يواجهه، و لذا له الحق في بناء دوره في تحقيق هذه المواجهة.

و ما الحقيقة عنده إلا الرؤى التي تحققها الذات، لذا يؤلف كل فرد نظاماً قائماً بنفسه. لذا تفترض الشكوكية، أن الحقيقة نسبية. كما اعتمدت الفلسفة السفسطائية، و من بين قادتها بروتاغوراس (Protagoras) ٤١٠ ـ ٤٩٠ ق.ع[١٠]، الذي قال إن الإنسان قياس كل شيء، و إن المادة في اندفاق (Flux) دائم. و قال إنه لا يمكن له أن يعرف إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة، و إن وجدت فما هو شكل كيانها.

تؤلف في الواقع، الشكوكية و المساءلة أساس أي معرفة و بدايتها، و تطور المعرفة، في أي زمان و مكان، و لذا فهي النقيض، بامتياز (Parexcellence)، للإيمان. و هنا مصدر أهمية الشك و المساءلة، و ظهورها في فكر حضارة الإنسان، ابتداءً بصيغتها الفلسفية ضمن الفلسفة الإغريقية.

من جهة أخرى، لا شك في أن النسبية التي ظهرت مع الأنثربولوجية الحديثة، في بداية القرن العشرين، لها موقف إنساني معرفي حميد، يؤهلها التعرف إلى مختلف الكلتشريات، فتمنح لكل منها اهتماماً مناسباً، و تتعاطف مع همومها، وبخاصة البدائية منها التي لا تمتلك الثقافة و المعرفة التي تمكنها الدفاع عن نفسها، أو أن تعلن عنها.

لقد انبنى هذا الموقف الإنساني، و المتعاطف مع كلتشريات المجتمع البدائي، على الإيمان بضرورة منح مجتمع هذه الكلتشريات البدائية، موقعاً مناسباً باعتبارهم كغيرهم من بين أفراد البشر، مهما ارتقى الآخرون و حققوا تطوراً في حضارة الإنسان.

١٠ ـ الشك في فلسفة پيرو

لقد تطور منحى الشك بموقف الفيلسوف الإغريقي پيرُّو (Pyhroo) (٣٦٠ ـ ٢٧٠ ق. ع.)، الذي تأثر بمعلمه ديمقريطس. و هو الذي طوَّر مفهوم الشك ليتصف بما يصطلح عليه بالشكوكية (Skepticism). تنكر هذه الرؤى قدرة التعرف إلى الحقيقة. سافر إلى الهند و التقى هناك بحركة «Gymnosophists»، الذين يمارسون معيش

(١٠) ق.ع. قبل عهدنا، بدلاً من قبل المسيح.

التقشف و العزلة، فامتثل بهم في أواخر حياته. أسس الفلسفة التي اصطُلح عليها بالـ «بيرُّوية» (Pyrrhonism) التي تشك في قدرة المعرفة، فتشكك في عقائد المجتمع. المهم هنا قوله المشهور بأنه «يمكن أن يجابه أي عقيدة بعقيدة مضادة لها». لذا نظّر في أنه يتعين علينا أن نتوقف عن الأحكام القطعية، حتى منها تلك الـ «Ataraxia/ Ataractic»، و هو الموقف المُهدئ المريح لسيكولوجية الذات، و هو في واقعه نوع من الخداع الذاتي(١١).

١١ ـ تعدد المرجعيات المعرفية و الاختصاص

كنا أشرنا إلى أنّ حرية التشخص هيأت الظرف المناسب لتعدد المرجعيات ضمن شبكة الكلتشريات. و عند ظهور التخصص في مختلف العلوم و أدوار الإنتاج، أضيف ظرف آخر إلى تعدد هذه المرجعيات. فتعددت المرجعيات لتواجه متطلبات الاختصاصات المستحدثة، و ذلك لتبتكر كلتشريات جديدة كالمهن و التي تتضمن: اللغة و دلالات المفاهيم و المصطلحات و سلوكيات الأفراد. كما تتضمن ضوابط تنظم أداءً مناسباً للفعل المعيّن، مع قيادة تحريك هذه الاختصاصات فيما بينها. كما تُحَقِّق تنظيم علاقات هذه الكلتشريات ضمن الإنتاج، و متطلبات الكلتشريات الأخرى خارج الإنتاج ضمن المجتمع بعامته. و كلما تفردت هذه المرجعيات و تخصصت، أصبحت تؤلف كلتشريات لعالم فكري و ممارسات تتحقق بمعزل عن اللغة الطبيعية للمجتمع. فظهرت لغة الاختصاص و توسعت مع تعدد و توسع الكلتشريات التي أخذت تصبح شبه مستقلة ضمن شبكة الكلتشريات بعامتها. و تتمثل هذه باللغات المتخصصة و المتعددة لمختلف مراحل الدورة الإنتاجية. و تتعدد الكلتشريات التي يسخّرها أفراد المهنة المتخصصة متمثلة بلغة المهن المتخصصة كالطب، و العمارة، و القضاء، و قيادة العربات، و المزارعين، و التجار، و الفنانين، و غيرهم من المختصّين. فتقوم كل من هذه الكلتشريات بوظيفة قيادة سلوكية أفرادها، و تهيئة القيم و دلالات اللغة التي تسخّرها ضمن اختصاصها، و في حوارها مع مختلف فئات المتلقّين و طبقاتهم.

و ظهر المؤرخ «هيرودوتس» (Herodotus)، الذي عاش خلال القرن (٥) ق.ع.، و الذي يعتبره معظم كتّاب تاريخ الأنثروبولوجيا أوّل باحث في التاريخ، الذي جمع

(١١) يسخّر أحياناً مصطلح «Imperturbability»، و الذي يُترجم تهدئة الذات أو الفكر و البدن. و كان هذا المصطلح قد استُعمِلَ من قِبَل الأبيقوريين و الرواقيين (Stoics)، حيث سخّروا كذلك مصطلح «Apathea»، لتأكيد هدف الحياة و صيغ تحقيق السعادة و المتعة.

معلومات وصفية دقيقة عن عدد كبير من الشعوب غير الأوروبية، حيث تناول تقاليدهم و عاداتهم و ملامحهم البدنية و أصولهم السلالية[١٢]. حرص هيرودتس في كتاب **التواريخ** (*The Histories*) على تقديم كلّ ما يستحق التسجيل عن التاريخ الإنساني بما في ذلك العصر الذي عاش فيه. دوَّن معلومات عن نحو خمسين شعباً من خلال رحلاته و قراءاته. إضافة إلى وصف دقيق للحرب التي دارت بين الفرس و الإغريق إبّان القرن السادس ق.ع.. كتب عن مصر، و هو الذي جاء بالعبارة الشهيرة القائلة إنّ «مصر هبة النيل»، و بهذا ربط البيئة بالتقدّم الحضاري[١٣]. و وصف الكهنة في مصر بأنهم يحلقون شعورهم، بينما في المناطق الأخرى يطلقون شعورهم. و يحلق أقارب المصاب رؤوسهم أثناء الحداد. و لكنّ المصريين، إذا تعرضوا لمحنة الموت، يطلقون شعر الرأس و اللحية. و يترك عامة الناس أعضاء التناسل على طبيعتها، أمّا المصريون، و من اقتدى بهم، فيمارسون الختان[١٤]. و ذكر أنّ الإغريق أخذوا عن الليبيين الثياب، و الغناء، و العربات.

و بوصفه لكلتشريات الشعوب التي كان قد دوّن مظاهر حياتها، و أنظمتها الاجتماعية، فيكون بذلك قد وضع أسس المنهج الإثنوغرافي المتعارف عليه في الوقت الحاضر[١٥].

● الطبيب أبقراط

لم يكن أبقراط طبيباً متميزاً في زمنه فحسب، و إنما جاء بنظام يقود أخلاقيات الممارسة. فنقل العلاج من ممارسة سحرية/ دينية، كإبعاد الأرواح الشريرة عن طريق السحر أو التوسل إلى الآلهة، بمختلف صيغهم و تجمعاتهم و أساطيرهم، إلى ممارسة تبني على التجربة و المعرفة. و طلب العزوف عن الصلاة، و اعتبر أن لجميع الأمراض عللاً طبيعية، و يتعين أن تنحصر المعالجة في الأدوية، و في مزاولة الرياضة. و أراد أن يؤمّن كرامة الممارسين لحرفة/ مهنة الطب و إنسانيتهم، فوضع لهم القَسَم. اعتُمد هذا القَسَم من قبل الحضارات اللاحقة، إضافة إلى الإغريقية، بما في ذلك أطباء المجتمع العباسي؛ و بينهم حنين بن إسحاق، و عيسى بن يحيى، و الرازي، و ابن نفيس، و ابن

---

(١٢) حسين فهيم، **قصّة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان**، عالم المعرفة؛ ٩٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، ١٩٨٦)، ص ٤١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

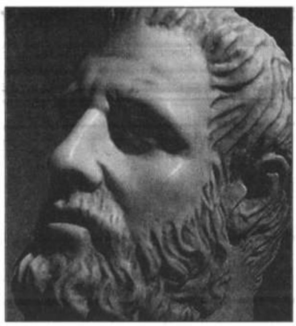
(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.

سينا، و «ابن زهر» (Avenzoar)، و غيرهم. و من ثم اعتمدت أوروبا في عصر النهضة القَسَم نفسه، و لا يزال قسَم أبّقراط المعتمد يقود أخلاقيات ممارسة الطب[١٦]. أرشد أبّقراط المريض إلى ضرورة الاعتماد الكلي على العلاج الطبي، و العزوف عن الاستعانة بالصلاة و الدعاء، فيقول: «إنّ للأمراض جميعها عللاً طبيعية، بما في ذلك الصَّرَع نفسه الذي يفسره الناس بأنه تَقَمُّص الشيطان جسم المريض».

يتضمن القسم: «أقسم... أُشهد جميعاً عليّ أن أوفي بهذا القسم بقدر ما تتسع له قدرتي و حكمتي، و سوف أستخدم العلاج لأساعد المرضى حسب مقدرتي و حكمتي، و إذا دخلت بيت إنسان أيّاً كان، فسأدخله لمساعدة المرضى، و سأمتنع عن كل إساءة مقصودة أو أذىً متعمداً، فلن أفشي أسرار المريض، و سأعدّها أسراراً مقدسة». كما اعتمد أبّقراط في معالجته نظاماً دقيقاً في التغذية، و مزاولة الرياضة البدنية أكثر من اعتماده على الأدوية و العقاقير[١٧].


مريضة مكبَّلة بهدف إبعاد الشيطان عنها


أبقراط

١٢ ـ ظهور الفلسفة المثالية

قبل أن نتقدم في بحث الرؤى المثالية، يتعين أن يكون لنا وقفة و أن نسأل: لماذا حصل تعثر في تطور التنظير و الفلسفة المادية، حيث ظهرت المثالية بالرغم من ظهور فلاسفة عباقرة قادوا الفلسفة و التنظير، متمثلة بالفلسفة المادية الإغريقية، و العلوم التي

(١٦) و لم يزل الكثير من الأطباء الممارسين يلتجئون إلى السحر كالصلاة و الدعاء للآلهة في مختلف أرجاء العالم.
(١٧) مصطفى غالب، أبّقراط، في سبيل موسوعة فلسفية؛ ١٥ (بيروت: دار الهلال، ١٩٨٦).

رافقتها، و التطور الصناعي في المجالات المتعددة التي حققتها الحضارات الزراعية الكبرى.

لا شك في أن هناك أسباباً كثيرة، أشير إلى ثلاثة منها:

(١) عدم قدرة السلطة الإدارية و الدينية، على استيعاب تقبل المعرفة الجديدة، و تكييف هوية الذات مع متطلبات النقلة المعرفية التي حصلت في القرون ٨ ـ ٦ ق.ع.، في العلوم الإغريقية و الهندية، و ما ابتكرت من تكنولوجيات و مصنّعات جديدة غيّرت مواقع أفراد المجتمع و أدوارهم ضمن الدورة الإنتاجية، ذلك في تفعيلها و إدارتها. إن تغيُّر موقع الأفراد ضمن الدورة الإنتاجية، سيؤدي إلى تغيُّر في صيغ معيش أفراد المجتمع، و بينهم من سيكون منتفعاً من هذه التغيرات، أو متضرراً منها. كما أن هنالك الكثيرين ممن لا يرغبون التغيير، سواء أكانوا منتفعين أم متضررين؛ ذلك بسبب كسل قدرات التفكر.

(٢) جاءت الرؤى المادية في تناقض جذري مع رؤى السحر و الدين، و التي هي في تناقض مع مصلحة مؤسسة السحرة و رجال مؤسسة السلطة و الدين. و اعتُبر في هذه الحضارات، أن رئيس السلطة هو ممثل الآلهة، أو عمومية قوى الكيان المقدس على الأرض، و لذا فإن مصدر قدسيته، بمختلف الصيغ و التسميات التي يظهر فيها، هو تعطل الرؤى المادية هذه الواهمة. ذلك لأن عليه أن يوفّق بين منطق سلوكياته التي تفترضها خصائص المادة، و في المقابل، رؤى الوجود و الصور التي تبتكرها الذات لتعامل مناسب مع قوى متطلبات حركة الظواهر.

فالحرية هنا تتمثل بمعرفة خصائص المادة و توافق التعامل معها[١٨]. بينما في ممارسة السحر و العقيدة الدينية، تنطلق قدرات ابتكار الأوهام، و تبتكر رؤى تتوافق مع هموم الهوية و طمأنتها، هموم و مآسي إدامة الوجود، من المرض و الزوال و التعرض للكوارث الطبيعية، و المحددات التي يفرضها التعامل مع مادة الظواهر. لذا نجد ضمن الرؤى و العقيدة المثالية، سواء منها الفلسفية أو الدينية أو السحر، أن هوية الفرد تنفصم، من جهة الإيمان بقوى خارج خصائص المادة، كقوى السحر و الآلهة الطبيعية كما هي في المخيِّلة. فالقوى في المخيِّلة خارج التعامل مع المادية، يمكن إخضاعها، ضمن المخيِّلة، لرغبات هموم الذات عن طريق المؤسسة الدينية و العبادة و جَلد الذات.

---

(١٨) لقد وضع التنظير الماركسي هذا المفهوم للحرية.

و فقط حينما يجابه الحِرفيّ المادة، عند ذاك تواجه الذات ضرورات منطق التعامل مع خصائص المادة، فتبتكر من موقع و رؤى عقلانية صيغاً تتوافق بالقدر المناسب مع هذه الخصائص، و إلا فسد التعامل. لأن في واقع التعامل مع المادة و في مجابهة ملموسة مع خصائص المادة، تجد الذات أنه لا بد من أن توافق سيرورة التعامل مع ما تفرضه هذه الخصائص من تعامل يتوافق مع منطق متطلبات التعامل مع المادة. و إلا فسد التعامل، و توقف أو أصبح هدراً للطاقة.

(٣) أدت الحروب و المغامرات اللا مسؤولة التي قادها قادة الحضارات الكبرى، و الغزوات التي حفّزها طموح هؤلاء القادة من ملوك و أباطرة و منظمات دينية و طمعهم، إلى تسبيب المآسي و التدمير و المجاعات و السبْي لأغلب الناس. و لم يجد عامة الناس ملجأً سهل المنال، لكي يؤمنوا لأنفسهم الحماية خارج هذه المحنة، غير الاحتماء بقوى السحر و العقيدة الدينية، و ما يتضمَّنا من طقوس و أوهام مخدرة لسيكولوجية الذات. و لا فرق بين نوع رسالة الدين، فالمهم أن هناك قوى خارج الظواهر التي تتخصص في معالجة خصوصية هموم البشر و ترعاها، لا كمجموعات فحسب، بل كذلك، و هو الأهم بالنسبة إلى المؤمن، اهتمام الآلهة بخصوصية همومه الذاتية، و مآسيه في المعيش و سيكولوجية الذات. المهم، في هذه الرؤى أن هناك قوى كونية لا مادية، إلٰهاً، بأي صيغة كانت، يمكن قيادته من قبل الفرد في عالمه الدنيوي المأساوي، عن طريق العبادة، ليقوم بتغيير حركة الظواهر و أحداث العلاقات الاجتماعية لتتوافق مع هموم الذات. لا يهم سواء أن يحصل هذا التوافق بسبب عامل المصادفة أو لا يحصل. المهم، أن يؤمّن هذا الاعتقاد راحة سيكولوجية الذات، و طمأنتها بأنها تمتلك قدرة تحريك هذه القوى الكونية، الإلٰه المعين، عن طريق التوسل و الصلاة و الإغراء و الهدايا، فيقْدم على تحريك الظواهر الطبيعية و الاجتماعية لتتوافق مع مصلحة الذات و رغبتها. كما يحقق الحماية الخاصة لخصوصية هموم الذات. إنها علاقة خاصة، بين خصوصية الذات و خصوصية الإلٰه.

(٤) في موازاة تطور الرؤية المادية، و ما تضمنت من الشك و المساءلة و الهرطقة و الإلحاد، تكوّنت رؤى فلسفية كذلك، حيث ظهرت الرؤى المثالية التي تضمنت رؤى لـ «عميميات» (Universals). فسخّرت لغة الرياضيات[١٩]، لأنها أرقام مجردة. فظهرت

---

(١٩) لا تظهر الفلسفة في المعرفة ما لم تكن لها قاعدة منظومات في المساءلة للمعرفة القائمة. فتأسست المدارس التي تعلّم و تمارس الرياضيات، فكتب على مدخل الأكاديمية الأفلاطونية مثلاً: «لا يدخل هنا من =

بصيغتها الواضحة و الناضجة، أولاً في الفيثاغورية، و من ثم في فلسفة أفلاطون، و امتدت لتؤلف صيغاً متعددة من المثاليات، و التي بدورها ألفت قواعد ظهور الإبراهيمية بصيغتها الأوروبية، المسيحية.

١٣ ـ المثالية الفيثاغورية، و أهميتها

إن أهمية رؤى «فيثاغورس» (Pythagoras)، هي تأكيد العلاقة بين الرياضيات و العالم المادي، الذي تَمثّل بالعلاقة بين النسب الحسابية و متوالية النوتات. حيث تقاس هذه النسب بطول الوتر، في الآلة الموسيقية الوترية. قاد هذا إلى الاعتقاد بأن الرياضيات مفتاح تفهُّم الواقع، و اعتبروا أن الأرقام جوهر الواقع، الذي تمثله. فربطوا بهذه الحركة التأملية بين الفلسفة كأداة مساءلة و شك و تجربة مع رؤى غيبية أشبه بالأديان. بينما في واقعها هي أرقام مجردة من الواقع، و من غير ضرورة التوافق معها، تعتبر الفيثاغورية و الأفلاطونية من أهم الصيغ الفلسفية للمثالية.

و قد بيّن الفيثاغوريون بأن أعلى صيغة من تطهير الروح هي التأمل المجرد، و ليس التوسل بالإله و العبادة و جَلد الذات. فالفيلسوف عندهم هو الذي يقود العلم و الرياضيات (Mathematician). و اعتبروا الرياضيات أعلى صيغة من التأمل.

كما امتنع الفيثاغوريون عن أكل اللحوم، و السمك، بسبب رؤى تقمص أبدان الحيوانات، و هو انتقال الأرواح إلى أبدان الحيوانات. كما كانوا لا يأكلون الفاصوليا[٢٠]، باعتبار أن أصل الحياة كحبة الفاصوليا، لذا فإنها تحمل نوعاً من الروح. و اعتقدوا أن الإنسان و الفاصوليا خلقا من المادة نفسها. و وعظوا بالإمساك عن العملية الجنسية أثناء فصل الصيف، و اعتبروا فصل الشتاء هو الوقت المناسب للتجامع الجنسي.

و شددوا على تجنب مختلف صيغ الاستمتاع البدني، الذي هو في تناقض مع الأبيقورية، بسبب اعتقادهم بأنها تفسد صفاء الروح. لذا يؤلف الإله الأوحد الكيان

= لا يعرف الرياضيات». (Let no one enter here who does not know mathematics)، و حينما ظهرت الرياضيات في الحضارة الإسلامية، كان موقف القادة الرياضيين مشابهاً.

و في حديث مع رشيد الخيّون، بيّن بأنه قيل: كان مكتوباً على باب مدرسة بحران ما معناه: «مَنْ لا يعرف الرياضيات لا يدخل علينا».

لقد جاءت هذه الكتابة، أو الشعار المعرفي، دلالة واضحة على ظهور العقلانية في بيئة الدارسين و علماء الحضارة الإسلامية.

(٢٠) سنفهم هذا الموقف اللاعقلاني، حينما نلاحظ أن بعض الفئات الإبراهيمية لا تأكل لحم الخنزير و الأرنب.

الصالح، بينما تمثل المادة كيان الشر. جاءت هذه الرؤى ترجمة و تأويلاً لرؤى الديانة الزردشتية أو في توافق معها، و التي كانت قد ظهرت و هيمنت على بلاد الفرس.

و من بين أهم المؤثرات التي أحدثتها الفيثاغورية هي:

سببت الفيثاغورية تأثيراً مهماً في تطور العلوم العددية (Numerology)، و التي لم يزل لها تأثير في تطور الفكر الغيبي، باعتبار أن بعض الأرقام المقدسة، أو المفضّلة، المتمثلة برقم الثالوث: مثل الثالوث في المسيحية و الإسلام: ففي المسيحية: الأب و الابن و روح القدس، و في الإسلام: الله، محمد، علي، و غيرها من الأرقام، كالسبعة و الستة، التي هي امتداد للرؤى العددية التي ابتكرت في حضارة وادي الرافدين.

كان فيثاغورس (٥٧٠ ـ ٥٠٠ ق.ع.)، فيلسوفاً و رياضياً من جزيرة أيونية، أسس مدرسة في كروتون (Croton)، في إيطاليا، مع منهج تعليمي يتضمن طقوساً دينية غيبية، بما في ذلك إقامة احتفالات و طقوس تقبل العضوية النباتية (Vegetarianism)، كما تقبل في المدرسة الذكور و الإناث.

حُطِّمت المدرسة من قبل العامة في القرن الخامس ق.ع. و أحرق داره، و يقال بأنه هرب و وصل إلى حقل زراعة الفاصوليا، و بما أنه يحرم نفسه عن أكلها، فقرر أن لا يدخل الحقل، فعرّض نفسه للقتل. أحدث قتل فيثاغورس ردود فعل، وسبَّب انتشار تأثير المدرسة، فأعاد الفيثاغوريون تأسيس مدرستهم لدى جماعات و مواقع أخرى، وبخاصة في العالم الروماني. فألفوا إحدى القواعد التي مهدت لظهور و انتشار الثنيوية بصيغها المسيحية.

من بين أهم مبادئ المدرسة:

أ ـ تكتسب نهاية الحياة علاقة مع المقدس. و هناك وجود لإله ينظّم معيش الناس، كما ينظّم مبادئ حياة المجتمع، بما في ذلك قاعدة إدارة المجتمع من الناحية القانونية و الحقوقية.

ب ـ يتحقق التوصل إلى علاقة مع كيان المقدس/ الإله، عن طريق المعرفة و البحث الفلسفي. و يتحقق خلاص (Salvation)[٢١] الذات عن طريق البحث عن

---

(٢١) الخلاص، هو العقيدة التي تفترض حصول النقلة للمؤمن، بعد الوفاة، إلى عالم آخر سرمدي، عالم الراحة الأبدية، و خالٍ من عذاب معيش العالم الدنيوي.

الحقيقة. لذا يتعين على الفرد أن يقرر أياً منها أفضل لتوصله إلى الخلاص: حب الحكمة، حب النجاح، أو حب المتعة. و اعتبر الفيثاغوريون أن حب الحكمة هو الأفضل.

ج ـ إن الطريق إلى الخلاص هو عقيدة تقمص الروح (Transmigration)، و هو انتقال الروح بعد الوفاة إلى كيانات بصيغ متعددة حتى يتحقق تطهيرها الكامل[٢٢]. تؤلف الفلسفة نهجاً فعّالاً في تهيئة الفرد تجاوز دورات التناسخ (Reincarnation). و لذا يتحقق الخلاص من خلال عذاب الدورات التي تجسد بكيان على الأرض، كتجسيد المسيح على الأرض، و «ڤيشنو» (Vishnu) في الهندوسية نموذجاً لذلك. اعتمدت هذه الرؤى صيغة منها في الأيديولوجية الإسلامية بالرؤى الخلاصية الاثنتي عشْرية، التي تكتمل بظهور المهدي المنتظر.

و حسب مفهوم الفيثاغوريين لتقمص الروح، فقد مارسوا طقوس تطهير النفس، لذا ابتكروا و طوّروا صيغاً من المعيش، تؤمّن كسب أرواحهم مقاماً عالياً مع الآلهة. كما سخروا الكثير من الممارسات «الأورفية» (Orphism) في طقوس تطهير الروح، التي انبنت على الأسطورة حيث يموت الإله «ديونيسيوس» (Dionysus)، و ثم يحيا فيحقق الخلاص. تمثل هذه الأسطورة دور تعاقب الشتاء الذي يليه الربيع. غير أن القاعدة الرياضية للفلسفة الفيثاغورية قادتهم إلى عقيدة تطهير الروح عن طريق الموسيقى، لا عن طريق جَلد الذات. و قد سخّروا تقاليد و ممارسات أورفية، من أجل تطهير أرواحهم. يظهر ضمن الطقوس الأورفية، ديونيسيوس و هو يحتضر، و لكن في الوقت نفسه، يكون هو المخلص الحي. فهناك تشابه كبير بين متطلبات مراسيم الأورفية بتلك الفيثاغورية. و نظّر الفيلسوف الإغريقي «أريستوكسينوس» (Aristoxenos)، بأن الانسجام يظهر بين الروح و البدن، بواسطة الموسيقى. و انتقلت أسطورة الخلاص إلى الإبراهيميات، التي تمثلت في الخلاص عن طريق المسيح و المهدي المنتظر، و في عموميتها هي العالم الأخروي بمختلف صيغه.

د ـ كما اعتقدوا أن الطريق للتوصل إلى العلاقة مع الإله، و التوصل إلى المقدس يحصل عن طريق الفلسفة. و يتحقق الخلاص عن طريق البحث عن الحقيقة.

---

(٢٢) يؤلف هذا المعتقد من المقومات الرئيسية في تكوين الديانات الهندوسية و الجانية و المهايانا في الهند. انتقلت منها هذه الرؤى إلى الفيثاغورية و أفلاطون، و أخيراً إلى الكابالا (Cabala) ضمن الديانة اليهودية. و في الإسلام ظهر المهدي المنتظر ليحقّق الخلاص.

هـ ـ اعتُقدَ أن هناك علاقة بين الرياضيات و العالم المادي. تمثل هذه العلاقة النِسب الحسابية و المتوالية للنوتات التي تصدر حسب طول الوتر. قاد هذا الاعتقاد إلى أن الرياضيات هي مفتاح تفهم الواقع، و أن الأرقام هي جوهر الواقع.

و ـ اعتُقِد أن الأرض كروية و أنها في وسط الكون.

ز ـ يتحقق تطبيق الأرقام على الكون، عن طريق معرفة الأضداد القائمة في الوجود. و هي الرؤية التي لها دور مهم في الفكر الفيثاغورسي.

و من بين هذه الأضداد هناك «الصّاغون» (Listeners) يقابلهم «المتعلمون» (Learners)، و ذلك حينما يركز الصاغون على التعاليم الدينية و الروحية.

ح ـ لقد اعتمد الفيثاغوريون مفهوم تقمص الروح. و اعتبروا الأرقام تمثل واقعية الأشياء. و كانوا يؤدون طقوس تطهير النفس. و طوَّروا و مارسوا صيغاً من المعيش تؤمن لأرواحهم أن تكتسب مقاماً عالياً بين الآلهة.

ط ـ كما بيّن الفيثاغوريون بأن أعلى صيغة من التطهير هي التأمل المجرد. فالفيلسوف هو الذي يتأمل في العلم و الرياضيات، و اعتبروا أن معيش الرياضي (Mathematician) أعلى صيغة من الوجود.

إن أساس التتبع في الرياضيات و العلوم من قبل الفيثاغوريين، ينبني على رغبة تحرير الروح من دورات التناسخ (Reincarnation)، الولادة و الموت. لذا ميَّزوا بين الروح و البدن. و شددوا على عبادة الإله روحياً بواسطة الصلاة، و بذلك تتحرر الروح من الأشياء المادية عن طريق ممارسة التزهد في المعيش. كما يتعين أن يتجنب الفرد مختلف صيغ الاستمتاع البدني، لأنها تفسد صفاء الروح، و هي رؤى في تناقض كلي مع الأبيقورية.

من بين أهم المؤثرات التي أحدثتها الفيثاغورية، و التي امتدت في الزمن، هي:

إن هناك علاقة بين الأرقام الصحيحة و الأصوات المتناغمة (الرخيمة) في الموسيقى، و التي كانت معروفة بالنسبة إلى لاعبي و مصنّعي «العود»، مثل «ڤينشينزو غاليلي» (Vincenzo Galilei)، والد غاليلايو غاليلي (Galilei) الذي اكتشف علاقة رياضية جديدة بين شد الوتر و طبقة الصوت (Pitch). و قد بيّن أن هناك علاقات بين الموسيقى و الرياضيات. و أقدمَ على حسابها و تحديدها و وصفها رياضياً. و هو ما نبه

الدارسين آنذاك إلى رؤية أن جميع الظواهر الطبيعية يمكن وصفها عددياً بلغة رياضية، كالقوانين الفيزيائية. و بهذا يكونون قد هيأوا أهم قواعد العلوم الحديثة.

١٤ ـ الفيثاغورية و الفلسفة

كان فيثاغورس أول من استعمل مصطلح فيلسوف و وظيفة الفيلسوف. و لاحظ أن للبشر ثلاثة ميول: من يحب المتعة، و من يحب العمل، و من يحب الحكمة. إن أصل المصطلح مركب من كلمتين يونانية: حب (Philo) و الحكمة (Sophia)، و بربطها أصبحت تدل على حب الحكمة.

حب الحكمة كما عُرفت بها الفلسفة، تفترض رؤية و معرفة شاملة، لتتمكن هذه الرؤية من استحداث «عميميات» (Generalizations) المعرفة، كمختزلات للمعرفة المتنوعة التي يمارسها المختصون، الذين يؤلفون قيادة المجتمع في مختلف مجالات الدورة الإنتاجية و إدارة المجتمع. فتصبح وظيفة الفيلسوف تهيئة رؤية شاملة ليتمكن كل من المختصين، أن يعي موقع دوره و إسهامه في مجموع المعرفة الفعّالة التي يمارسها ذلك المجتمع. كما يفترض أن تؤلف الرؤى العميمة، كامل الحكمة التي توصل إليها ذلك المجتمع، في الزمن المعين.

لذا نجد أن الفيلسوف الإغريقي كان ملمّاً في الكثير من مجالات المعرفة و أحياناً مساهماً فيها. فكان له موقف من العمل و الحرفة و مختلف الفنون. كان هؤلاء المختصون و الممارسون في تماس مع بعضهم بعضاً، و في الوقت نفسه، كان الفيلسوف في تماس مباشر أو ضمني معهم. لذا كان المجتمع الأثيني يمارس علاقات متداخلة و واعية بأهمية الكثير من الممارسات الأخرى، و أهمية كل منها بالنسبة إلى المعرفة و الممارسة الأخرى. و كان لهم تماس معرفي فعّال مع الحرفي/ الفنان النحات، و كاتب المسرح و الممثل و الخزّاف و الموسيقار و المغني و الشاعر و الرسام و السياسي و العسكري، و إذا لم يلتقوا في السوق، فيكون لقاؤهم في المسرح.

بمعنى، ستفتقد الفلسفة، قدرة التوصل إلى رؤى لعميميات المعرفة، لحركة مختلف الظواهر ما لم يلمّ الفيلسوف بقدر مناسب بتنوع المعرفة الفعّالة في المجتمع. بهذا الترابط بين مختلف مجالات المعرفة يصبح الفكر الذي يمارس الفلسفة ملماً بالمعرفة العملية الضرورية، و في الوقت نفسه، بالحسية المناسبة التي تحرك القدرات التكنولوجية ضمن العمل الحرفي/ الفني. مما يعني، أن عجز الفيلسوف عن الإلمام

بالمعرفة و الحسية التي يمارسها المجتمع بعامته، و من بين أهمها الحرفة و الحرفي، باعتبارها عماد حركة و تنظيم المجتمع، سيؤدي إلى تعكر دوره في تهيئة المعرفة العميمة لتؤلف القيادة الصالحة الحكيمة، و لإدارة صالحة للدورة الإنتاجية و العلاقات الاجتماعية لذلك المجتمع، و من دونها، سيصبح المجتمع من غير قيادة حكيمة. عند ذاك، غالباً ما يهيئ المجتمع الظرف المناسب لظهور قيادة دينية و تقليدية. و هذا ما حصل بعد أن تضاءل دور الفيلسوف، و هيمن الدين على الفكر الأوروبي، بصيغتيه الأفلاطونية المحدثة (Neo-Platonism)، التي قادها أفلاطون، و المسيحية. فكان موقع الفلاسفة، كموقف من المعرفة و منهم الماديون، في تناقض كلي مع الموقف من المعرفة التي كان يمارسها رجال الدين و السلطة في قيادة الحضارات الأخرى.

١٥ ـ مثالية أفلاطون

لقد افترضت فلسفة أفلاطون بأن هناك شكلاً قائماً بصيغة عميمة، خارجاً عن واقع وجودية عينية الظواهر، و هو وجود في فكر الفاطر/ الصانع (Dmiurge)[٢٣]. و قد اصطلح أفلاطون على هذا الشكل العميم، و القائم في فكر الفاطر/ الصانع بـ «المثال»[٢٤]. فتوسع هذا المفهوم للشكل ليشمل المصنّعات و الظواهر الطبيعية و الاجتماعية كالأخلاقيات. كان هدف أفلاطون بهذا تأسيس رؤية للعميميات في المعرفة.

امتزج هذا المفهوم مع الرؤى السحرية و الدينية التي كانت قائمة في زمنه وقبله، بما في ذلك الفيثاغورية و الأورفية، و مختلف صيغ «الغنوصية» (Gnosticism)، و هو مبدأ العرفان الذي يفترض بأن المادة شر و يتحقق الخلاص عن طريق المعرفة الروحية.

سعى أفلاطون لأن يجد حلاً لمسألة منطق التطور الذي يحصل في عالم الوجود، في مختلف المجالات الفكرية و المادية: أي تطور الظواهر، بما في ذلك شكل المصنَّعات، القوانين، العادات، الأخلاقيات، المعرفة و الحكمة. فافترض أن لا بد

---

(٢٣) الفاطر/ الصانع (Demiurge): مصطلح إغريقي مركّب من (Demios) و (Ergon)، و معناه العامل في سبيل الجمهور، أو الصانع الذي يمارس مهنة يدوية. و أطلق أفلاطون هذا اللفظ على صانع العالم، أي الكيان الذي جعل منه مفهوم الله في الأديان الإبراهيمية. لقد فرّق أفلاطون بين الصانع الأعلى الذي خلق العَالَم، و بين الثواني حيث الموجودات الفانية؛ المادة و الكائنات الحية. إن مفهوم الخلق هنا ليس الابتكار، فالخلق يعني صنع الموجود من دون شيء سابق. و هي واهمة ابتليت بها الفلسفة المثالية، وورّثتها للإبراهيميات.

(٢٤) يترجم البعض كلمة (Form) بـ «صورة» و يدعم بالقول: «خلق الله آدم على صورته».

أن يكون لهذه الأشياء وجود عميم و بصيغة متكاملة، كمثال، سابقة للوجود الدنيوي، فيظهر الشكل ضمن عامل الزمن في الوجود الدنيوي. انبنى على هذه الفرضية رؤية الفلسفة المثالية، التي افترضت أن المعرفة أو شكل الأشياء تتمتع بوجود لا مادي، التي تؤلف العميميات (Universals)، السباقة لظهورها في عالم الوجود، بصيغها المادية أو الفكرية. فأخذ مفهوم هذه العميميات من كونها رؤى عامة لعينيات الظواهر لتصبح كياناً مستقلاً عنها. توسع مفهوم العميميات و امتزج مع الرؤى السحرية و الدينية التي كانت قائمة في عصر أفلاطون، بما في ذلك الفيثاغورية و الأورفية(٢٥).

جاء أرسطو بعد أفلاطون و تجاوز هذا المفهوم المثالي، و بيّن أن العميميات، ليست أكثر من رؤى في الفكر لعينيات متعددة و متنوعة في واقع الوجود. فهي مفاهيم مجردة في الفكر و المعرفة، لا وجود لها خارج الفكر.

١٦ ـ المثالية و الفن

البحث في المثالية هنا هو بحث في الرؤى اللا مادية في مفهوم الفن، كوظيفة إرضاء مركب الحاجة، و الدورة الإنتاجية التي تحقق شكل المصنّع الذي يحمل الوظيفة الاستطيقية. كما هو في الوقت نفسه، بحث في جهل الرؤى التي تعالج مسألة آلية ظهور الشكل، و تحويل المادة الخام إلى مصنّع. إنها علاقة الفكر و تفاعله مع المادة، و كيفية التقبل المعرفي لهذا التفاعل و الموقف من حصيلاته. إنها سيرورة تفاعل الفكر مع المادة، حينما يحولها من حالتها الخام لتأخذ شكل المصنَّعات. لذا، تعجز هذه الرؤى، المثالية عن تهيئة وصف موضوعي للدورة الإنتاجية، من حيث وظيفتها و مراحلها، و دور الفكر في كل منها. لقد ظهر هذا العوز النظري ليؤدي وظيفة نكران دور الفكر، و منح قوى خارج الفكر، كالآلهة و الأشباح، القائمة خارج الظواهر، التي يفترض أن تحقق الصفة الاستطيقية. فتقود الظواهر من خارجها، و بهذه القدرة تحقق الشكل بمختلف صيغه. إنها نظرية الهروب من ضرورة واقع مجابهة حركة مادة الظواهر، و ضرورة

(٢٥) الأورفية: هي الديانة التي تعتقد بأن الإله ديونيسيوس، ميّت و يحيا، بكونه المخلّص، و الذي أصبح فيما بعد المسيح في الإبراهيمية. كان لهذه الديانة تأثير كبير في تكوين العقيدة الأفلاطونية المحدثة، و من ثم المسيحية.

ديونيسيوس هو إله الشجرة و في الوقت نفسه ابن الإله زيوس. كما أنه إله الخمر و الطبيعة، و يمثل باختفائه في عالم تحت الأرض الموت، و الحياة في الظهور ثانية، أي النقلة بين الشتاء إلى الربيع. تؤلف الديانة و الرؤية الأورفية قاعدة رؤى الخلاص، التي ظهرت بمختلف الصيغ في الحضارات اللاحقة، و منها خلاصية المسيح، ثم ظهرت من بعدها خلاصية المهدي المنتظر.

توافق التعامل مع خصائص المادة. و تبعاً لهذا، فهو عَجْز ابتكار الاستراتيجيات المناسبة لكيفية تحريك الدورة الإنتاجية و تحقيق صفة الأبتمال.

إن الهدف العميق في اللجوء إلى المثالية هو تأمين راحة بال الفكر، من عبء ثقل إشكاليات التفكر و طمأنة سيكولوجية الذات الفاعلة. لقد ظهرت ضرورة ابتكار الرؤى المثالية الفلسفية في تطور المعرفة، بسبب تطور المعرفة السريع في القرون الأولى من الألفية قبل عهدنا، ذلك حينما ظهرت بوادر المادية بصيغها الأولية. جاء التطور أسرع من قدرة كل من رجال السلطة الإدارية و العامة على تقبل و استيعاب متطلباته المعيشية. حصل هذا الارتباك السيكولوجي في المجتمع مع ظهور الرؤى المادية و الإلحاد في المجتمع الإغريقي و الهندي. فظهرت وظائف في الإنتاج و أدوار اجتماعية غير التي اعتادوها، و هو ما أربك موقع و مقام القادة في إدارة المجتمع. إنها ظاهرة لردود فعل تظهر، كلما تقدمت المعرفة أسرع من قدرة تقبلها من قبل السلطة، و قدرة تكييف العامة منها خاصة مع متطلباتها. فارتبكت هوية المجتمع بعموميتها، و رؤى موقعها في المجتمع، و موقعها في مخيِّلة الذات. و ما الأصوليات و مختلف صيغ الحركات الرجعية، إلا ارتباك الفكر بسبب سرعة التطور، و عجز الفكر عن تقبله، و التكيف مع متطلباته المعرفية و الاجتماعية.

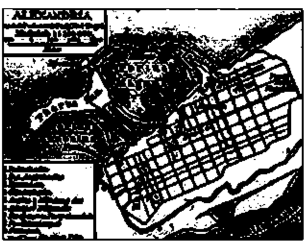
أدى ظهور الفلسفة المثالية إلى فصل رؤى الحاجة الاستطيقية، بما يصطلح عليها بالفن عامة، عن واقع حركة الدورة الإنتاجية. و بهذه النقلة المعرفية تحقق عزل التنظير في «الفن»، و بخاصة في مجال الأدب، عن هموم المجتمع المادية/ الإنتاجية. كان هدف هذه الحركة هو إبعاد الدارسين و المتعلمين عن هموم الطبقة العاملة، الرق آنذاك، و نقلهم، لموقع متسامٍ عن هموم المجتمع. و لم يزل، حتى القرن العشرين، الكثير من التنظير في مجال استطيقية الأدب و الفن يبعد نفسه من الإنتاج و مادية الظواهر.

لا يظهر في المفهوم المادي، شكل المصنَّعات للوجود قبل أن يبتكر الفكر رؤى في المخيِّلة، و يفاعلها مع المادة في سيرورة تصنيع المصنّع. فالشكل الذي يتكلم عنه أفلاطون و المثالية عامة، لا معنى لها في الواقع، و لا يظهر الشكل للوجود، أو يكون له موقع مسبق في واقع الوجود، إلا في المرحلة الثانية في الدورة الإنتاجية، حيث يتحقق تحويل المادة الخام، فتأخذ شكل المصنَّع. عند ذاك، يظهر المصنَّع، كشكل لمادة، و يصبح أداة فعّالة في معيش أفراد المجتمع.

فالشكل في المفهوم المثالي الذي جاء به أفلاطون، هو شكل بصيغته عبارة عن عموميات مسبقة لوجوده في الفكر، و لتفعيل الفكر على المادة. إنه ليس حصيلة، و إنما هو قائم مسبقاً للفعل و لواقع الوجود. بينما يفترض المفهوم المادي أن الشكل ما هو إلا حصيلة لتفاعل الفكر مع المادة. و قد بيّن أرسطو فساد رؤى المثالية كما ظهرت في تنظير أفلاطون، باعتبار أن المثال يؤلف في هذه الرؤى عموميات و ليس عينيات.

١٧ ـ تخطيط المدينة في اليونان

اعتمدت بعض المدن الإغريقية تخطيطاً لتقسيم شوارعها و ساحاتها و تنظيمها بموجب نظام تقطيع شبكي أفقي يتقاطع مع عامودي منتظم اصطلح على تسميته بنظام البلوكات (Grid Planning). و يعزى ابتكار هذا النوع من تخطيط المدن إلى هيبودامس الميليتي (Hippodamus of Miletus)[٢٦]، الذي عاش في القرن الخامس قبل عهدنا. يُعتقد أن هيبودامس هو الذي «ابتكر تقسيم المدينة حسب نظام الـ «بلوكات»». و تقول التقاليد بأن بركليس دعاه لتصميم بعض المدن الإغريقية حسب النظام التقطيعي المنتظم. كما يعتقد بأن هيبودامس اشتق ابتكار نظام شكل البلوكات (Blocks) من شكل تصاميم المعابد، فطبقها على تنظيم المدينة. لقد طُبق هذا النظام في تخطيط مدن كثيرة، تمثلت بمدن: ميليتس (Miletos)، و برين (Priene)، و كنيدوس (Knidos).



التخطيط الهلينيستي للإسكندرية

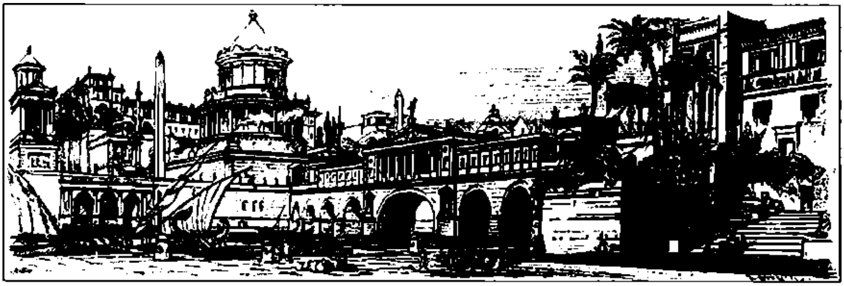
و يتضمن التصميم تكرار مقاطع النظام الشبكي، حيث تنظم مواقع أغلب الأبنية بموجبها. مع ذلك لم يخضع جميع تقطيع البلوكات لصرامة الشكل الشبكي، فهناك تسامح، أو تقصد من التنوعات، بحيث لا يندمج تقطيع كل الشوارع ضمن الشبكة[٢٧].

---

(٢٦) كان هيبودامس، من مدينة ميليتا الإغريقية، رجلاً مهتماً بالتنظير السياسي، و اتّصف بسلوكه الغريب من حيث ملابسه و طول شعره، و مظهره الذي لم يتوافق مع تقاليد المجتمع الأثيني، حسب قول أرسطو. كان أرسطو يشكّ في سلوكيات هيبودامس السياسية، وعلى الرغم من ذلك، فإن أرسطو أوّل من أشار إليه.

(٢٧) Alexander Tzonis and Liane Lefaivre, *Classical Architecture: The Poetics of Order* (London: MIT Oress, 1986), p. 260.

كما أن هذا النظام ليس الوحيد الذي يقطع شوارع المدينة بصيغ منتظمة. إذ نجد في القسم الغربي من لندن علاقات غير منتظمة لعدّة شوارع، تصبّ في ساحات مربعة (Squares)، حيث تؤلف واجهات =



مركز الإسكندرية الثقافي ـ الفترة الهلينيستية

١٨ ـ الأساطير الإغريقية

تتألف الأساطير الإغريقية من قصص و طقوس لعرض تاريخ سلوك الآلهة و الأبطال، بما في ذاك المعارك و الحب و المنافسة بينهم. كما تبحث هموم البشر كالحب و الخيانة و الغضب و التسامح، و تصور طبيعة الكون، و أصل التقاليد و أهميتها في معيش الآلهة و الناس. فتعرض مجازفات الآلهة و الأبطال، سواء منهم الذكور أو الإناث، في الحروب و المعارك و في معيشهم اليومي.

لا تفرض الأساطير على المؤمن ما يتعين أن يعمل و يؤمن به، أو تنهاه عن شيء، سوى أنها تعرض له نماذج و أمثلة من سلوك الآلهة و الأبطال، فعليه أن ينتقي منها مثالاً لذاته، و يقتدي به. تسخّر هذه الأساطير مختلف صيغ قدرات السرد القصصي و التعبير عن العاطفة الإنسانية، باستخدام مختلف صيغ المصنّعات، كالرسم و النحت و الفخار و غيرها.

أهم تسجيل لهذه الأساطير حققها هومر (Homer)، في ملحمتين: الإلياذة و الأوديسة. كما عالج الشاعر هسيود (Hesiod)، هموم الوجود كالتباين بين النظام و الفوضى، و اعتبر أن الأنظمة ظهرت من باطن الفوضى، و ذلك عن طريق قوى الإله إيروس (Eros)، إله الحب.

= الأبنية السكنية فيها تنظيماً متّسقاً بموجب نظام مسبق. فتؤلف بمجموعها، لا صفة مهرمنة فحسب، بل تؤمن كذلك خصوصية العزلة و الهدوء التي يستحقّها ساكن المتروبوليس (Metropolis). كما أن العشوائية التي نشاهدها في شبكة المدن القروسطية في أوروبا و المدن العربية، لا تخلو من الاتساق المهرمن.

و دوّن كتاب المسرح و المؤرخون هذه الأساطير، كما كانت تعرض صورهم للجمهور و أحداثها باستخدام مختلف صيغ مصنَّعات وسائل الإعلام، كالرسم و التماثيل و الفخار و المعدن.

١٩ ـ الأولمبياد

كانت الألعاب الأولمبية عبارة عن سلسلة دورية لمسابقات بين مختلف الدويلات الإغريقية. فكانت تقام هذه الألعاب، أو الطقوس تبجيلاً للإله «زيوس» (Zeus). كان زيوس أبو الآلهة و رئيس مجلس إدارة الآلهة، في «بانثيون» (Pantheon) الديانة الإغريقية. و نصب تمثال ضخم للإله زيوس، و اعتبر آنذاك من الأعاجيب السبع في العالم. لا تختزل الديانة الإغريقية و غيرها من أديان الآلهة الطبيعية في طقوس العبادة بالصلاة و الصيام و جَلد الذات، بل تشمل الموسيقى و الرقص، و تسخّر مختلف المصنّعات من النحت و الرسم. بمعنى، لم تكن صورة الإله عندهم كيانات كئيبة لا يهمها غير عبادة ذاتها.

لقد كانت الألعاب الأولمبية عبارة عن مهرجان ديني بقدر ما كانت مباراة رياضية، و أصبحت مدينة أولمبية، و مركز عبادة رئيس البانثيون زيوس. و قد شيّد معبد ضخم لهذا الإله، صممه المعمار «ليبون» (Libon)، و يعتبر المعبد من أضخم ما شيّد حسب الطراز «الدوري» (Doric). أما الذي قام بنحت تمثال زيوس فهو النحات «ڤيدياس» (Pheidias)، و يقال إنه صنعه من الذهب و العاج. و اعتبر هذا التمثال إحدى الأعاجيب السبع في العالم.

تشير الأساطير إلى أن احتفالات هذه الألعاب قد بدأت في عام ٧٧٦ ق.ع. في مدينة «أولمبيا» (Olympia)، و استمرت دورات مباراة هذه الأولمبياد حتى عام ٣٩٤ ق.ع. حيث منع الإمبراطور «ثيودوسيوس الأول» (Theodosius I) الأداء المسرحي و الألعاب الأولمبية باعتبار أن الألعاب لا تحمل هدفاً ضمن أيديولوجية الدين المسيحي(٢٨). كما تخالف الرؤى الإبراهيمية، في أنها تعرض عري أبدان اللاعبين. يظهر أن الآلهة الإغريقية لم ترتهب من عري بدن الإنسان، خلافاً للإله الإبراهيمي. حيث اعتبر في العقيدة الجديدة أن البدن، هو سبب الإغراء الجنسي الذي أدى إلى الخطيئة. لذا كانت الألعاب و ما تضمنته من عُريّ

---

(٢٨) بسبب الرؤى الإبراهيمية للوجود، لم يحصل إحياء الألعاب الأولمبية، إلّا بعد مرور ١٥ قرناً.

و لهو، تخالف الأيديولوجية المسيحية الإبراهيمية، التي أصبحت ديانة الدولة فيما بعد.

كانت تقام دورة المباراة الأولمبية كل أربع سنوات، و اصطلح على هذه الحقبة بـ «الأولمبياد» (Olympiad)، بكونها المدة الزمنية بين دورة و أخرى. كانت الدويلات تتوقف عن الحروب و تلتزم بالسلم قبل موعد المباراة[٢٩]، لتسهيل مهمة سفر اللاعبين إلى مدينة أولمبيا. كانت الجائزة التي تقدم إلى اللاعب، عبارة عن إكليل من ورق الغار. سخّرت المباراة لنشر و ترويج مركب الكلتشريات الهلينية (Hellenist) حول الحوض البحر المتوسط. كما تضمنت المباراة طقوساً دينية و عروضاً حرفية و فنية. فكان النحاتون و الشعراء يجتمعون لعرض أعمالهم للجمهور، حيث سيكونون رعاة لهم.

سمح للمتكلمين باللغة اليونانية فقط الاشتراك في المباراة. و كانت اللغة الإغريقية هي السائدة في حوض البحر المتوسط. لذا سمح الاشتراك في الألعاب للمؤهلين حسب شروط الاشتراك. و شمل الأفراد الأحرار فقط، و لم يكن للرق حق الاشتراك في المباراة. فكان المتبارون يوفدون من جميع المستعمرات الإغريقية. و يشمل هذا سواحل البحرين المتوسط و الأسود. كان على كل لاعب أن يقسم أمام الإله زيوس بأنه تمرّن قبل المباراة لمدة عشرة أشهر. كما ساهمت النساء في بعض المباريات أيضاً.

دامت المباريات بصيغها الأولية، لعدة قرون، و ذلك منذ أيام هوميروس، حيث يشير إليها في الملحمتين الإلياذة و الأوديسة، و يشير إلى آداب الممارسة (Etiquette). حيث كان يحصل الفائز على المال و المقام و التقدير الاجتماعي، و يعتبر البطل الممثل لمنطقته.

اصطلح على الألعاب التي كانت تشترك فيها النساء بـ «هيرايا» (Heraea Games)، و كان أول تسجيل لها في القرن السادس ق.ع. لكن اقتصر الاشتراك في الألعاب بعد القرنين ٤ و٥ ق.ع. على الذكور فقط. تضمنت الأولمبياد ألعاب الساحة كالركض و القفز و الملاكمة و المصارعة و رمي القرص، و غيرها من الألعاب.

كان هدف الاحتفال مناسبة لعرض الحرف و الفنون، و عرض جمالية و صحة أبدان اللاعبين. لا تنحصر الجمالية هنا في الهارموني و الأبتمال بصيغه المعتادة، و إنما

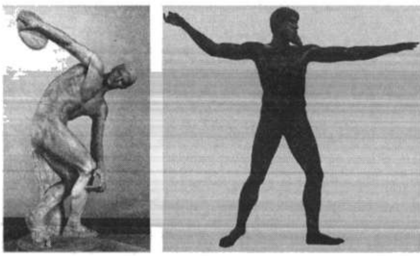
(٢٩) أشبه بما تحقّق في الجزيرة العربية في احتفالات الشعر، و منها سوق عكاظ في مكّة.

كذلك بالتعبير عن عاطفة الإنسان في محنة الوجود: الاعتداد بالذات، و النصر، و الفخر بجمالية بدن الذات. فكان الشعراء يكلفون بوصف و بتبجيل هؤلاء اللاعبين.

عبّرت هذه الألعاب عن المنافسة السياسية بين الدويلات، و ما تتضمن من قدرات اللاعبين المتفوقين. فكان السباق في واقعه، أو اعتبر، منافسةً بين ممثلي هذه الدويلات. كان يمنع خلال هذه المدة دخول أفراد الجيش إلى مدينة أولمبيا، كما كان يتوقف تنفيذ الإعدام.



ستاديوم عمريت الفينيقي الهلنستي



يلعب الرياضيون عادة عراة

يتنافس و يلعب الرياضيون عادة عراة، و ذلك بهدف عرض صحة و جمالية أبدانهم. كانت تدهن أبدانهم بزيت الزيتون للحفاظ على نعومة الجلد، و شكله الجذاب. كان الفائز في الألعاب الأولمبية يتمتع بمقام و احترام في كل المناطق و خاصة في الدويلة التي يسكنها و يمثلها في الألعاب. يمنح الفائز غصناً من شجرة الزيتون، و مبالغ كبيرة من المال من قبل المدينة. فمثلاً، في أثينا كان الفائز يمنح ٥٠٠ دراخمة، و هو مبلغ ضخم آنذاك. كما كان ينحت له تمثال، و ينظم الشعراء قصائد غنائية في مدحه. كما كان يجوز للنساء غير المتزوجات مشاهدة الألعاب.



بدن رياضي عارٍ

٢٠ ـ الكلاسيكية، و دلالاتها

ما كان من الممكن أن تظهر الكلاسيكية بصيغتها الإغريقية، لولا ظهور القاعدة الفلسفية بمختلف صيغها، و التي هيأت للفكر حرية حق التفرد و الاعتداد و التمتع

بوجودية الذات، كبدن و فكر. فاستطاع هذا الفكر الذي يحمل هذه الحرية بكامل وجوده، و جمالية بدنه، و دقة حواره و فلسفته، و أشكال مصنَّعاته، أن يستمع و يتقبل حوار النقد و المساءلة.

أول ما ظهر مصطلح أو تعبير «كلاسيكي» (Classic) كان بدلالة الصفة الأعلى للمقام في التراتيبية (Hierarchy) الطبقية في روما القديمة، مقارنة مع ما هو أدنى؛ الطبقة البروليتارية (Proletariat). و من ثم سخّر كمفهوم من قبل الفلاسفة و المنظّرين الإغريق و الرومان في مجال بحث الاستطيقية بدلالة الشكل الراقي و المستقر و الواضح بدلالاته. فأصبح المُصطلح يسخّر في مجال التنظير الاستطيقي بدلالة معانٍ كثيرة، يمكن اختزالها بثلاثة:

(١) يسخّر المصطلح بدلالة ذلك الشكل أو العادات التي تدل على تمايز نوعي، لتكوين يتصف بالبساطة، و يمثل الاعتدال في تركيبه، من غير إفراط في تعدد السمات، و من غير فنطزة، أو إسراف، كما يمثل الرقي و الاستقرار، و الوضوح في الدلالة.

(٢) سخّر المصطلح بدلالة المقام الطبقي، و السلوك المهذب في تناقض مع ذلك في المرتبة الدونية.

(٣) و قد سخّر من قبل الفلاسفة الإغريق و الرومان في تنظير استطيقية الشعر و شكل الحرف/ الفنون، بدلالة تركيب لمعالم و عناصر الشكل المنظمة، حسب علاقات تكوينية تتضمن تكرار العناصر حسب قياس ثابت متفق و محدد مسبقاً، و هو في تناقض مع الشكل الذي يفتقد التنظيم و التنسيق. و ذلك في مختلف مجالات أشكال المصنَّعات، و عروض الأدب و المسرح، و علاقة فحوى موضوعها و وقار و جدية العرض، كما شمل طراز الملبس أيضاً.

أ ـ الكلاسيكية و الحرفة

لا يتحقق الشكل الكلاسيكي، و لا يُبتكر، ما لم يكن هناك قدرات حرفية متميزة، تمارس تكنولوجية و حسية تعبّر عن هموم و هوية الذات الخاصة و العامة، فتعبّر عن المقام الحضاري لأيديولوجية ذلك المجتمع. بمعنى أن الحرفة لا تتطور و لا تنضج، ما لم يكن هناك دعم من قبل شبكة كلتشريات المجتمع، لممارسة حرفة مع تكنولوجية تتصف بالمهارة. و في الوقت ذاته، هناك تداخل معرفي بين المجتمع بعامته و مقام

الحرفي كفرد ـ لا يعني هذا أنه في حالات تاريخية مثل هذه يتمكن الحرفي من الارتقاء إلى مقام الفنان تلقائياً. فهناك كثير من الكلتشريات التي أنتجت عمارة كلاسيكية، حققها حرفيون مهرة، و هي حصيلة استمرار ممارسة تكنولوجية تتهذب مع مرور الزمن، من غير ظهور الفرد الفنان المتفرد.

فإن امتدت مهارة الحرفة في الزمن مع تطور الشكل، و استمرت قدراتها الحسية الاستطيقية الفعّالة ضمن الشبكة، عند ذاك تنضج، و معها تنضج قدرات التكنولوجيا الحرفية و الحسية الاستطيقية. و يشمل هذا النضج الحسية لدى الفرد الحرفي، كما لدى عامة أفراد المجتمع، الذين يؤلفون المتلقي الزبون بمختلف فئاتهم و طبقاتهم. مثل على ذلك، ظهور الشكل الكلاسيكي في العمارة المصرية قبل أن يظهر في العمارة الإغريقية بعدة قرون. كما تشترط سيرورة نضج الشكل و ارتقائه إلى المقام الكلاسيكي عدم وجود محددات أيديولوجية دينية و فئوية تتعارض مع حق الفرد في ممارسة الاستمتاع في تعامله مع الشكل، و التعبير عن خصوصية الذات، و إلا يُكبت تطور الشكل و نضجه. يتمتع في كلا الحالتين، إن كان المصنِّع حرفياً أم فناناً، بظرف تفعيل قدرة الابتكار و الإبداع الذي يميز خصوصية الذات. شرط أن تشعر الذات، في أعماق سيكولوجيتها، بأنها حرة، سواء أكانت هذه الحرية معلنة أم مخفية في أعماق الذات. الفنان هو ذلك الحرفي الذي يتمتع بقدرات حرفية متميزة، و في الوقت نفسه، يمتلك خصوصية يتفرد بها و تميزه عن غيره، و يتمكن من التعبير عنها.

و من غير الانسجام ضمن تفعيل علاقات الدورة الإنتاجية، و ضمن تكوين شبكة الكلتشريات لموقع الحرفي فيها كفرد، و الفرد كمتلقٍ متقبل و متفاعل في آن، سيعجز المجتمع عن تحقيق الشكل الكلاسيكي في أي مجال من التصنيع، سواء بصيغته و مقامه الحرفي أو الفني. و هذا تماماً ما يحصل حينما تنهار الحضارة. و ذلك حينما يواجه المجتمع تكنولوجيات و أيديولوجيات يعجز عن استيعابها.

ب ـ مقومات النظام الكلاسيكي

أقدم الكثير من الفلاسفة الإغريق و الرومان و بحثوا في مفهوم الفنون، و ربما أهمهم أرسطو و ڤتروڤيوس[٣٠].

---

(٣٠) المعمار و المؤرخ الروماني ڤتروڤيوس (Marcus Vitruvius Pollio) (١٥ ـ ٧٥ ق.ع.).

هناك ثلاثة مستويات لمحتوى «القانون» (Canon)، كما نظّر أرسطو. و القانون يعني في هذا التنظير الصفة الشاعرية (Poetics) للعمل الفني الكلاسيكي، بما في ذلك العمارة الكلاسيكية. كما يفترض هذا «القانون»، تهيئة رؤية ضمنية مستقبلية (Prospective)، من غير أن تكون أمرية، و لا تفترض مسبقاً ما يتعين أن يكون الشكل. و يعني هذا أنها رؤى لا تحدد تطوير الشكل و مركباته. فهي رؤى تقول للمصنِّع ما لا يتعين عمله، بدلاً مما يتعين أن تكون صيغة الشكل[٣١].

إنه شرط يهيئ للمصنع بعض المبادئ العامة التي تقود التصميم و تتضمنه، لا شكل التصميم فقط، بل شبكة مفتوحة يعمل ضمنها الحرفي، يخترقها و يوسعها الفنان. هذا لا يعني أن يفترض شكلاً عاماً، بل يتعين أن ينظر إلى التكوين الشكلي بأنه تطبيق تراتبي (Hierarchical)، حيث يشمل جميع أجزاء مركب التكوين. فيقود هذا النهج التراتبي التصميم من حالة عالم عام إلى العالم الخاص المتفرد، و من عموميات مبادئ التكوين الكلاسيكي إلى شكل مصنَّع معين يحمل الصفة الكلاسيكية. و يكتسب الشكل في نهاية هذه الحركة، و ضمن سيرورة هذا النهج التراتبي، الصفة الكلاسيكية. يفترض في الحصيلة، حينما يشاهد الفرد الشكل، أو إن صح، حينما يشاهد المتلقي جزءاً صغيراً من التكوين، فإنه يتمكن من معرفة الكل بواسطة شكل الجزء، حيث سيتركب كامل الشكل في المخيِّلة[٣٢]. بهذه السيرورة في تحقيق التصميم، يتحقق الهارموني في التصميم كافة.

ج ـ التباين بين اللغة و الطراز الكلاسيكي

حلل ألكسندر تزونيس و ليان ليفيفر (Alexander Tzonis and Liane Lefaivre) قواعد الطراز الكلاسيكي. فحذرا من استعمال كلمة «لغة» و «قواعد الإعراب» (Syntax) في تفسير نظام معالم العمارة الكلاسيكية. و بيّنا أن استعمال هذه المصطلحات قد يُربك تفسير النظام الكلاسيكي، بدلاً من أن يُفسر النظام، ذلك لأن معالم مصنّعات العمارة لا تتضمن دلالات مباشرة، أو تسخّر كأداة تعبر عن دلالات و معان[٣٣]، واضحة للمتلقي.

(٣١) Alexander Tzonis and Liane Lefaivre, *Classical Architecture: The Poetics of Order* (London: MIT Press, 1986), p. 6.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٣) Karsten Harries, *The Ethical Function of Architecture* (London: The MIT Press, 1998), p. 86.

فهي معالم تفتقد دلالات أشبه بتلك التي تحمّلها الكلمات، و التي يمكن أن تسخّر بمعان. فبينما تحمّل الكلمات معاني متعددة، و تؤلف جملاً بدلالة معان متعددة، لذا فإن معالم العمارة لا تحقق دلالات معلوماتية، أو تؤلف معاني صحيحة أو كاذبة. قد تحمل معالم العمارة تكنولوجية جيدة أم عكس ذلك، أو قد تفتقد لصفة الأبتمال أو تتميز به. لذا يختلف ترابط معالم دلالات المصنَّعات، عن تلك التي تسخَّر في وظيفة دلالات الكلمات.

فغالباً ما نمنح الكلمة المعينة معاني عرضية، مجازية، تعبّر عن كناية. إذ يمكن أن نعبّر عن أغلب أنواع الاتصال عن طريق اللغة. و بمفهوم معين فقط يمكن اعتبار المعالم المعمارية لغة اتصال. من جهة أخرى، يعبّر الشكل عن مركب الحاجة، و لا بد أن يعبّر بوضوح عن أحدها، و إلا فقد دلالة وظيفته. تتباين دلالات شكل قصر السلطة، مثلاً، عن تلك التي تحملها عمارة المعبد الضخم، أو عن دلالات دار صغيرة.

مع ذلك و بمفهوم آخر، تؤلف معالم العمارة أداة دلالة و حوار اجتماعي أشبه باللغة و غيرها من الإشارات. ليس لأنها تتحدد بمعان لغوية واضحة، و لا لأنها تقول الشيء الذي يمكن ترجمته إلى كلمات و لغة كلامية، و لكن بسبب ما تحمل من معالم مادية تشير إلى وظائف إرضاء مركّب الحاجة، فتوظف لتؤدي الوظيفة المعينة، عند ذاك فقط تصبح أداة إيصال و دلالات لحوار اجتماعي.

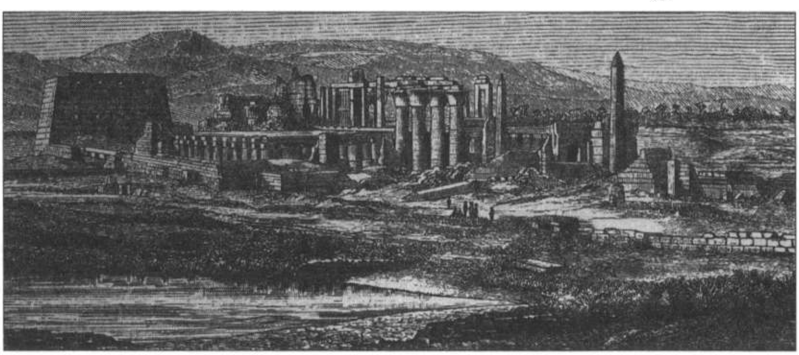
كما أن هنالك منظومات عديدة للمؤشرات غير اللغوية، و التي نصطلح عليها «لغة» بمفهوم أنالوغي. و منها إشارات حركة البدن، كحركة اليد و العين. إن وظيفة هذه الإشارات ليست وصفاً للواقع، كما في اللغة، و إنما هي دلالات يترجمها المتلقي حسب خزين المرجعية التي يسخّرها في تفعيل فك دلالات هذه الإشارات. بينما نجد في معالم اللغة، كالأصوات و الأحرف، خارج مادة أشكال معالمها، فهي منظومة حرة في التكيف مع متطلبات الحوار، حيث قد تظهر الكلمة نفسها بدلالات مختلفة. بينما نجد أن إشارات معالم المصنّعات المتجسدة بمادة، قد تخضع لدلالة علاقة الشكل مع وظيفة كأداة مادية كي تصبح أداة مؤشرة ضمن تفعيلِ الحوار. و لذا تتحدد بالضرورة أشكال المصنَّعات بماديتها و بالتكنولوجيات التي سُخِّرت في تصنيعها، فيؤلف الشكل المحصَّل أداة لوظيفة معينة. فشكل الكرسي لا يترجم بدلالة كونه أداة نقل، و إنما يتحدد كأداة للجلوس عليه. كما أن كلتشريات الجلوس تتنوع لدى مختلف الكلتشريات. في المقابل فإن دلالات اللغة حرة، ككلمة مشمش يمكن تسخيرها من قبل منظومة اللغة

لنوع من الفاكهة، أو دلالة كلمة أسد، أو قصر، أو مقام رجل معمر، لأنها لا تتجسد في شكل مادة. ففي كلا الحالتين، تُقرّر دقة الدلالة عند الرجوع إلى خزين المرجعية اللغوية أو معاني دلالات المصنّعات.

لذا، يتطلب فك معالم العمارة و بيان وظيفة الدلالة سواء في استعمال اللغة أو المصنّعات، الرجوع إلى المرجعية المشتركة، و إلا يتوقف الحوار في كلا الحالتين. كما يفرض علينا شكل مادية المصنَّعات كيف يتعيّن أن يكون سلوك تعامل متوافق مع بدنية المنشأ و وظيفته. فالسكين مثلاً تُقبض من جهة المقبض، لا من جهة القسم الحاد منها. بهذا المفهوم تصبح دلالات و وظيفة شكل المصنَّع محددة بشكل مادة المصنّع، و كيفية تسخيرها في إرضاء حاجة معينة.

٢١ ـ الأنظمة الكلاسيكية و دلالة استقرار الحضارات

حققت الحضارات الكبرى، خلال الزمن، ابتكار صيغ من معالم لأشكال المصنَّعات، صيغ تعمير تعبر عن هذا الاستقرار. فتتكرر بعض المعالم المنتقاة لشكل عناصر المصنَّعات بصيغ واضحة، مستقرة. فيعبّر هذا التكرار، بقدر ما هو منتظم و متسق، عن دلالة استقرار النظام الاجتماعي، و امتداده في الزمن. فيؤلف دلالة على نظام علاقات تنظيم و إدارة المجتمع، سواء أكانت هذه السلطة مؤسسة كهنوتية، أم أي سلطة مركزية. هذا لا يعني أن الاستقرار الاجتماعي و السياسي، يحقق تلقائياً الشكل الذي يتصف بالكلاسيكية، و إنما يحصل حين إدامة الاستقرار، شرط أن يتوافق امتداد الاستقرار مع منح قيمة اجتماعية لمهارة و لدقة حرفة تصنيع المصنَّع، ضمن تنظيم شبكة كلتشرية المجتمع بعامتها.



الكرنك

إن دلالة هذا الاستقرار، هي وجود قيادة تتمكن من تحقيق الظرف المناسب، حيث يمنح التصنيع، كمهارة و دقة الحرفة و الحرفي، قيمة اجتماعية يتميز بها. فمع الزمن يبتكر الشكل المستقر و المتصف بالهارموني، و بظهوره يتهيأ ظرف ارتقاء الشكل إلى مقام الصفة الكلاسيكية. يتصف الشكل الكلاسيكي بتكرار معالمه العامة، شرط أن لا يسبب الملل. و بسبب ظرف امتداد الشكل في الزمن، المقترن بمهارة الحرفة و باستقرار النظام الاجتماعي، يكتسب الشكل المستقر الصيغة الكلاسيكية، و قد يكون اكتسب تلقائياً صفة الأبتمال، أو، شرط اكتساب الصفة الكلاسيكية، أن يكون الشكل بعد أن استقر اكتسب صفة الأبتمال.

نشاهد هذا الشكل المستقر في الأهرام و المعابد المصرية. إذ إن ضخامة و تكرار عناصرها، تتضمن تكراراً حسب قياسات و علاقات موحدة، تعبّر على دلالة الاستقرار و الحشمة. فتتصف معالم عناصر هذه المنشآت بالطابع الكلاسيكي و في الوقت نفسه هناك تداخل متوافق مع صفة الأبتمال[٣٤].

لذا يؤلف التكوين الكلاسيكي، مهما تنوعت و تكررت المعالم، نظاماً عاماً مهرمناً سهل المنال، و هو في تناقض مع الفوضى التي يتصف بها واقع البيئة خارج هذا النظام. فتتحقق رؤية عامة لنظام يفرض خشوعاً ضمنياً على المشاهد، من غير أن يكون عدوانياً تجاه المشاهدة. لذا مهما تكررت المعالم، و تعقّد الشكل، سيكون مهيّأً ليرتقي إلى الصفة الكلاسيكية، و ما زال متصفاً بنسق هارموني جامع.



الأكروبوليس أثينا

(٣٤) تتمثّل هذه الحالة بقياسها الصغير بعمارة الحقبتين الستوارت (Stuart) و الجورجية (Georgian) في إنكلترا في القرنين ١٧ و١٨ . تتضمّن هذه المنشآت معالم تتكرّر بصيغ متناغمة و واضحة. ممّا يسهّل تقبّلها، و راحة =



الإسكندرية مصر

و هكذا، مع استقرار أغلب الحضارات الكبرى: كحضارة وادي الرافدين، و الحضارات المصرية، و الصينية، و الإغريقية و الرومانية و المكسيكية، ابتكرت صيغاً تكوينية لشكل كلاسيكي اتسمت به معالم أهرامها و مسلّاتها و معابدها و هندسة نقوشها. فامتدت فيما بعد قدرات ابتكار صيغ لأشكال كلاسيكية للعمارة البيزنطية و الرومانسكية (Romanesque) و الغوطية، في معابدها و أبراجها و ساحاتها الداخلية. تتصف الكثير من ساحات الجوامع التقليدية، ما قبل ق. (١٩)، بالصفة الكلاسيكية، متمثلة بباحة جامع القيروان في تونس، و مرقد موسى الكاظم في شمال بغداد.

= سيكولوجية في التعامل معها. إن شرط اكتساب الصفة الكلاسيكية هو أن يتضمّن التكوين الشكلي تنظيماً يعبّر عن هذه البساطة. و مفهوم البساطة هنا، هو أن ذلك الشكل مهما كان مركباً (Complex)، متعدّد العناصر و متنوّع المعالم، يؤلّف تقبّلاً لرؤية سهلة المنال مهرمنة (Harmonized)، بسبب ما تتضمّن من تكرار متّسق. و شرط هذا التكرار أن لا يسبّب الملل، و إلّا يكون قد فقد المركّب مسبقاً صفة الأبتمال، كما يفقد تلقائياً صفة التركيب الكلاسيكي.

٢٢ ـ تنظيم الطقوم في النظام الكلاسيكي

إن المنحى الأكثر تسخيراً في التكوين الكلاسيكي، هو تنظيم العناصر و جمعها كأطقم (Sets) منظمة مسبقاً بعلاقات محددة. و يشار عادة إلى هذا التنظيم المنهجي للعمارة الكلاسيكية، بمصطلح «النظام الكلاسيكي» (Classical Order). و يفترض هذا النظام تنظيماً موحداً لعناصر البناية، ضمن مبدأ واحد ينظم تكوين الشكل الكلاسيكي[٣٥] ككل.

إن الجمع المُنظِم لمركب التكوين الشكلي، و الذي يجعل التكوين الشكلي للمنشأ موحداً، هو نظام يصطلح عليه بـ الـ «تكسيس» (Taxis). **يجمع نظام التكسيس مختلف وظائف المنشأ، ليؤلف شكل المنشأ بعامته، كما يجمع العلاقات الشكلية** لمختلف العناصر و أجزائها كالغرف و الأحياز و القاعات و غيرها و فيما بينها.

تنظم وظائف أشكال العناصر مثل الأبواب و النوافذ و السطوح و المقاطع، و بموجب علاقات منطق إرضاء مركب الحاجة. و بقدر ما يكون تنظيم التكوين الشكلي متضمناً الاستقامة و الاتساق، بسبب هذا المنطق المعتمد الذي ينظمها، يتفرد برؤى تكوين المنشأ ككل، كما لو خارج البيئة المحيطة به. ذلك بقدر ما تظهر العناصر و الأشياء خارج عمومية التكوين، كعلاقات غير منظمة. فيمنح هذا التناقض بين التكوين المنظم الكلاسيكي، و ما هو خارجه و غير المنظم، ميزة للنظام يتفرد بها عن عالمه الخارجي، و هذا ما يمنحه تلك الصفة التي اصطلح عليها أرسطو بالشاعرية.

و هنا يظهر التباين بين الكلاسيكي و الشكل العشوائي، و مختلف الحركات اللا كلاسيكية، متمثلة في أفضل حالاتها بالعمارة القروية و المدينية (urban) التقليدية[٣٦].

ما يعني، أن تركيب الشكل العشوائي للعمارة القروية، و العلاقات العشوائية بين عناصرها، لا تؤلف أو تكتسب صفة الأبتمال. لذا نجد أغلب عمارة القرى التقليدية، ما قبل ق. (٢٠)، تتمتع بعمارة تتصف بقدر مناسب من صفة الأبتمال. كما نجد الصفة الكلاسيكية في بعض القرى، و من بين أفضلها قرية سيدي بو سعيد في تونس، حيث جاءت أغلب واجهات الدور بلون أبيض، مع الشبابيك حسب تصميم و لون أزرق موحد. كما جاءت شبابيك دور السكن، لداري الغني و الفقير كليهما في مدينة كاتمندو

(٣٥) Tzonis and Lefaivre, *Classical Architecture: The Poetics of Order*, p. 35.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(Katmandu) عاصمة النيبال (Nepal)، حسب تصميم و قياس موحد، استُعمل في دار الغني خشب من نوع جيد، و في الدور الأخرى خشب أقل جودة. مع ذلك تتصف عمارة هذه المدينة بالصفة الكلاسيكية، لأنها تتمتع بنظام تصميمي يوحد عمومية تكوينها الشكلي بعامته.



كاتمندو دوربر سكوير

٢٣ ـ الـ «سيمتري»

يؤلف السيمتري (symmetry)، و ما يترجم عربياً بالتناظر، المقوّم الثالث في التكوين الشكلي، ضمن النظام الكلاسيكي الإغريقي. ينظم هذا المقوّم العلاقات المعمارية كافة بين عناصرها، و يجعل منها تكويناً تتقبله حسية سيكولوجية الفرد المتلقي بوصفه تكويناً متوازناً.

يشير مصطلح السيمتري إلى علاقات العناصر فيما بينها ضمن هيكل التكوين. و من هذه العلاقات النِّسب (Proportion)، بين أبعاد العناصر. تتحكم النسب ضمن النظام الكلاسيكي في مختلف أبعاد العناصر، و أجزائها. فتفرض وحدة قياسية على أبعاد، مختلف أجزاء عناصر (Elements) التصميم، كعرض العواميد و قياس الأبعاد بينها، و أجزاء أبعاد تاج العامود (Capital). و قد اعتمد قياس قطر العامود في العمارة الإغريقية ليؤلف هذه الوحدة القياسية. فيسخّر أبعاد هذا القياس و ينطبق على مختلف قياسات العناصر الأخرى في التكوين، فيتكرر القياس، حيث يصطلح عليه بـ «المدال» (Module)[٣٧].

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٨.

حينما يتصف التكوين المركب (Complex) بتوافق متكامل بين مختلف العناصر ليؤلف رؤية عامة، يتحقق عند ذاك تلقٍّ سيكولوجي مريح. لذا يعبّر التكوين السيمتري عن حالة مشابهة مع علاقات الأشياء في واقعها الطبيعي، حيث تخضع الأشياء إلى قانون الجاذبية، سواء يعي المتلقي معرفياً بهذه الضرورة الطبيعية أو لا. يحقق الـ «سيمتري» في هذه الحالة، صفة تماثل لكلا الطرفين من محور التكوين الشكلي، الذي يتمثل في مجال العمارة بواجهة المعبد الإغريقي و شكل الهرم. كما يؤلف تعامل الوعي مع شكل الـ «سيمتري» في مجال المصنَّعات، و يكون أشبه بالتعامل مع الأشياء المستقرة في مجال الطبيعية: كتوازن أغصان الشجرة، و الانحدار المتوازي لكلا طرفي الأرض المرتفعة، أو انحدار طرفي الجبل، و تماثل شكل جميع الحيوانات بما في ذلك الإنسان.

و هكذا، يتسم التكوين الشكلي السيمتري بالاتساق بين جانبي تكوين العناصر. فيتحقق الاتساق الهارموني بعامته، لأن قياسات العناصر و مواقعها تكون قد أخضعت مسبقاً لمنطق تنظيمي موحد. فتكتسب العناصر اتساقاً مهذباً فيما بينها، و هو الذي نجده في انتظام التركيب المتسق في الموسيقى الكلاسيكية، المتمثلة بصيغتها الواضحة الناضجة، في أعمال «فرانز هايدن» (Hayden). كما نشاهد هذا التركيب المتسق في العمارة الإغريقية، في اتساق علاقات الأعمدة في واجهة معبد «پوسيدون» (Poseidon)، إله البحر، و معبد «البارثينون» (Parthenon)، معبد الإلٰهة أثينا، و ما حققه برونلسكي في تصميم مستشفى اللقطاء في فلورنسا (Foundling Hospital) عام ١٤٢١، و في غرفة القراءة في مكتبة س. جنيفيف (The library of S. Genevieve) في باريس (Paris)، (١٨٤٥) تصميم لابروست (Labrouste)[٣٨].

يصنف الـ «سيمتري» بثلاثة أنواع:

(١) الانعكاسي (Reflective)، حيث يشبه الشكل في انعكاسه المرآة، و يفترض وجود محور (axis) واضح، و هو خط بين الجهتين من المرآة.

(٢) الدوراني (Rotational)، يشير هذا الـ «سيمتري» إلى دوران عناصر مرادفة حول مركز مشترك. و يمكن أن يحصل مثل هذا الدوران السيمتري في أي زاوية (Angle)، أو ذبذبة متساوية. يتمثل هذا الـ «سيمتري» بشباك الروزي (Rose Window)، الذي نجده في العمارة الغوطية، و في شكل زهرة عباد الشمس.

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٩٩ و١١٩.

(٣) المترجم (Translation)، يشير هذا المصطلح السيمتري إلى أنه مؤلف من عناصر متكافئة ضمن تنوع الأحياز بينها و بين كيانات متعددة مستقلة في مواقع متجزئة، تتمثل بمجموعة من السمك (Fish School)[٣٩] و الطيور، حين دورانها كمجموعات.

٢٤ ـ الإيقاع

يؤلف الإيقاع (Rhythm) أحد أهم وسائل منهجية التنظيم الرسماني (Formal) للتكوين الشكلي للمصنَّعات التي تحمل الصفة الكلاسيكية، و ينطبق ذلك على صيغ التعبير الأخرى، كما في مجالات الشعر، و العمارة. يسخّر الإيقاع تكرار المعالم في العمارة لجعل هيكل المبنى كياناً يبرز نسبة إلى البيئة اللا متبلورة و العشوائية و المحيطة بالمنشىء، أي الفوضى التي يتصف بها غالباً العالم المحيط بالعمارة.

يتألف الإيقاع مثلاً، من صف لسلسلة من الأعمدة (Colonnade)، حيث تتحدد الأحياز بينها بمقاس المدال المعتمد. و قد يتحدد أحياناً قياس هذا الحيز في العمارة الكلاسيكية، بقطر الأعمدة، تقاس بالقسم الأسفل من العامود، و الذي يؤلف المدال. فالمسافة بين عامودين تقرأ، أو يعي بها المتلقي، بكونها تكراراً صامتاً لمدال (Module) العامود. تؤلف الفواصل (Intervals) بين الأعمدة إيقاع التكوين الشكلي.

إن اكتساب الشكل صفة الأبتمال لا يُحقق الشكل الكلاسيكي تلقائياً، لأنهما صيغتان مستقلتان عن بعضهما من الناحية التصميمية التكوينية. حينما يكون النظام الكلاسيكي هو نظام مهرمن، يتحقق بموجب مدال معتمد مسبق. بينما تتحقق صفة الأبتمال، عند التوازن بين إرضاء مركب الحاجة مقابل استنفاد الطاقة بالقدر المناسب، و هي أشبه بآلية الاصطفاء الطبيعي في التطور البيولوجي.

٢٥ ـ معيار العمارة الجيدة و التنظيم الكلاسيكي

إن قيمة معيار العمارة الجيدة، هي بقدر ما يكتسب الشكل و يحمل من صفة الأبتمال. أما المعايير الأخرى، فهي إضافة و مكملة، كالكلاسيكية و الهارموني. فقد حققت كلتشريات كثيرة عمارة جيدة، تتصف بصيغ من الأبتمال، من غير أن تحقق المعايير الكلاسيكية، أو لم يخطر ببالها التنظيم الكلاسيكي. مع ذلك حققت أشكالاً تتمتع بصفة الأبتمال، و لذا فإن قيمتها تمتد في الزمن، و تؤلف خزيناً معرفياً و حسياً.

---

(٣٩) William Lidwell [et al.], *Universal Principles of Design* (London: Rockport Publishers, 2003).

و مع تراكم أمثال هذه الأشكال في الزمن، لمصنَّعات لجماعة معينة، ستتحقق بيئة معيشية جيدة. تتمثل هذه الحالة بالعمارة السكنية للمدن التقليدية، التي تتمثل بأزقة بغداد و حلب قبل التعمير الذي جرى قبل ق. (٢٠).

٢٦ ـ الغامض و الملتبس[٤٠]

يؤلف الغموض (Vagueness)، سيرورة مغلقة، لأنها لا تتضمن مقومات لأشكال يتمكن المتلقي من اكتشافها، و يجعل منها صورة واضحة في المخيِّلة، أو رؤية و حسّاً لشيء يمكن التعامل معه. لذا، لا يمكن تحول هذه الصورة في المخيِّلة، و تصبح ذات دلالة و معنى للمتلقي. و من ثم، ذات قيمة ضمن مركب الحاجة، حيث تستحق، كما هي في المخيِّلة، استنفاد جهد التعامل معها.

في المقابل، لا يعرض الشكل الملتبس (Ambiguity)، في الوهلة الأولى، أو صورة واضحة ضمن التكوين الشكلي. كما لا يفصح الشكل الملتبس عن نفسه، أو يعرض إمكانية التعرف إليه، أو الوعي بوجود تكوين و معالم ضمن مقومات مركب الحاجة. مع ذلك، يعرض الشكل دعوة ضمنية، غير مباشرة للمتلقي لتفاعل لاحق، حيث يمكن، عند العودة إليه عن معنى ضمن باطن التكوين. لذا يؤلف الشكل الملتبس، في هذه الحالة، دعوة للمتلقي إلى أن يسخّر ما يحمل من الخزين المعرفي و الحسي، و يفاعله مع الشكل في الالتقاء اللاحق، و عند ذاك فقط يبتدئ المضمون بالإفصاح عما يتضمن في إحدى طبقات تكوين الشكل من معانٍ، و التي كانت مخفية عن المتلقي في الوهلة الأولى. إذاً، الالتباس هو ليس سيرورة مغلقة كالغموض، و إنما يتطلب التعرف إليه من خلال تفعيل سيرورة البحث عن المعاني المخفية في طيات التكوين الشكلي. و الاكتشاف هنا ليس سيرورة تلقائية، و إنما على المتلقي أن يفاعل قدرات الابتكار التي يحملها؛ المعرفية و الحسية، في الخزين المعرفي و الحسي، ليتمكن عند ذاك من تحقيق اكتشاف الشكل القائم في التركيب. عند ذاك فقط يجد الباحث في مركب تكوين الشكل ما يعبّر عن اتساق حسي يتمكن من التفاعل معه.لا تنتهي هنا رحلة سيرورة هذه الرؤى. إذ حينما يرجع المتلقي إلى الشكل مرة لاحقة، بعد اكتساب خبرة الجولة الأولى، يجد في الشكل اتساقاً جديداً، يكتشفه و يتعاطف معه، غير ذلك الذي وجده في

(٤٠) أوّل ما اطلعتُ على العلاقة بين الغامض و الملتبس كان في أحد فصول كتاب للفيلسوف في جامعة هارفرد، إسرائيل شفلر (Israel Scheffler).

الالتقاء السابق، بسبب ما اكتسب من الخبرة السابقة. و هكذا تكون الجولات السابقة قد اكتسبت خبرة تؤهل المتلقي قدرات جديدة في اكتشاف دلالات جديدة في طيات أعماق التكوين الشكلي.

و إذا حصلت لقاءات لاحقة، فستؤلف كل منها حالة تراكم خبرة يبني عليها المتلقي ليخوض الجولة اللاحقة. ستحمل كل منها ما كانت قد اكتسبت من معانٍ مضافة حصيلة إلى اللقاءات السابقة، فتتضمن كل منها حسية جديدة بقدر ما تكتسب القدرات الحسية من تكرار هذه المشاهدات. إنها سيرورة تراكم الخبرة المتضمنة للحسّ و المعرفة. بقدر ما يتضمن الشكل من محتوى عميق من طبقات لمعانٍ و لحسيات متعددة، ستؤلف الالتقاءات السابقة مجالات تنقيب معرفي و حسي. هذا ما يفسر لنا سيرورة التلقي المتكرر مع العمل الفني العميق، سواء التعامل مع صورة، أو نحت، أو عمارة، أو شعر. فيجد المتلقي في التكوين منجماً حسياً معرفياً، مهما نقب فيه، سيجد فيه الجديد الذي يتفاعل مع قدراته الحسية و المعرفية، التي هي ذاتها كانت قد نضجت لتقبل هذا التلقي الجديد. و هذا ما يفسر لنا سبب رجوعنا إلى القطعة الموسيقية و النحتية و الشعر، مراراً و تكراراً.

إن شرط هذه الحالة المتعاقبة من التلقي الحسي، **أولاً**، أن يتضمن الشكل طبقات من حسيات و صور متراكمة، فعلى المتلقي أن يحفر فيها، و يحقق تلقياً متضمناً الجديد من الحسية و المعرفية. و الشرط **الثاني**، أن يحمل المتلقي من المعرفة و الحسية المناسبة، حيث تؤهله: **أولاً**، تنقيب في طيات الشكل، و **ثانياً**، قدرة تقبل معرفة جديدة، حصيلة لهذا التراكم. فنجد أنفسنا حينما نرجع تكراراً مثلاً لسماع رباعية بتهوفن، أو نكرر زيارتنا لمشاهدة سقف كاتدرائية «غلوسستر» (Gloucester) في إنكلترا، أو تأملنا في تركيب أكتاف الطائرة (Flying Buttresses) لكاتدرائية ريمس (Reims) في فرنسا[٤١]، فإننا ننقب في كل حالة من التلقي والنضج، حصيلة لهذا التراكم، في قدراتنا الحسية و المعرفية.



(٤١) أغلب أيام الأسبوع في الساعة الحادية عشرة، أشرب الشاي بقدح «مغ» (Mug)، أبيض اللون مع صورة رسمت بخطوط سوداء رفيعة، و باختزال شديد، لا يزيد عددها على عدد أصابع اليد، تصور فتاة عارية، رسمها بيكاسو في ٤/١/١٩٥٤. أتأمّل هذه الخطوط القليلة، و أُسائل نفسي كيف حقّق هذا الرجل هذه المعاني الكثيرة حيث تتضمّن طبقات متعدّدة من المعاني، بهذا الاختزال الهائل. لا جواب لهذا التساؤل، سوى القول بأننا أمام عبقرية فذّة لهذا الرجل، الذي تمكّن من إخفاء طيّات لمعانٍ متعدّدة، ضمن خطوط بسيطة ظاهرياً.

للسبب ذاته، و منذ ق. (١٩)، يُعتبر معبد البارثينون، من بين أهم القطع المعمارية الكلاسيكية، إن لم يكن أهمها. ذلك لأن شكله عامة يحمل الصفة الكلاسيكية بصيغته الأكثر تميزاً[٤٢].

٢٧ ـ عقلانية المجتمع الإغريقي و فجوات حرية الفكر، الحروب و التسامح

كان هدف الحروب بين الدول و الإمبراطوريات غالباً ليس بسبب العقيدة أو الاختلاف الطائفي، و إنما بسبب السيطرة على المصادر الطبيعية و الطاقة البشرية، من حيث إمكاناتها الإنتاجية و الحربية. لقد كان هذا التسامح النسبي بين العقائد الدينية و الإثنية، أحد العوامل الرئيسية لظهور فجوات لحرية الفكر أدت في الحصيلة إلى ظهور العقلانية في المجتمع الإغريقي.

فمثلاً، ضمن الإمبراطورية الرومانية، ما إن يسلك الفرد سلوكيات المواطن الروماني، حتى يكتسب صفة المواطن، لا يهم مصدر إثنيته أو لونه. و طالما يستمر الفرد بخضوعه لقبول النظام الإمبراطوري، فيكون حراً في ممارسة الانتماء لنوع المعبد و الآلهة التي يختارها و يفضلها على غيرها. كانت روما متنوعة في أديانها و مأكلها و لبسها و إثنياتها، و ما يجمعها هو الالتزام بالنظام الإمبراطوري. فكان المثل السائد: «إن كنت في روما، اعمل كما يعمل الرومان (Romans)»، عند ذاك تتأهل و تكتسب المواطنة.

كان هذا التنظيم العقائدي العقلاني، من بين العوامل الرئيسية التي هيأت فجوات لظهور قدرة التفكير الحر في المجتمع الإغريقي و الروماني، فظهرت الهرطقة بمختلف صيغها، و ارتقت أحياناً إلى الإلحاد.

٢٨ ـ تناقض رؤى الإيمان مع تطور المعرفة

يتصف تاريخ تطور المعرفة بخصام لا يهدأ و لا يكل بين موقفين و رؤيتين للوجود: الإيمان بالمعرفة القائمة، في مقابل موقف عقلاني مُسائل لها، مهما كان

---

(٤٢) استُعمِلَ هذا المعبد من قِبَل السلطة العثمانية، مخزناً لذخيرة المتفجرات، فانفجر أثناء الحرب. و البناء المتبقّي هو ما تحقّق من جمع القطع المتناثرة و إعادتها إلى موقعها الأصلي.

مصدرها. يمنح هذا الموقف الحق لذاته الشك في المعرفة القائمة، و يسعى لدحضها و استبدالها بمعرفة تجريبية أقرب إلى الواقع.

تتركز معايير **الأول** على المبادئ التالية:

أ ـ إن مصدر المعرفة كيان خارج المجتمع و خارج قدرات فكر الإنسان. يسبق هذه الفرضية أن هناك كيانات خارج العالم الدنيوي، و هم آلهة الطبيعة، كل منهم في مجال الظاهرة التي يجسدها، و التي يمتلكها، و في قدرتها أن تقدِّم، إن رغبت، معرفة صالحة إلى البشر، في ما يخص الحالة المعينة، و بقدر علاقة الإلٰه المعيَّن بالظاهرة المعينة. فيعتبرها بعض المؤمنين معرفة سرمدية، صالحة لكل زمان و مكان.

ب ـ مع ذلك يجوز الشك أو مساءلة هذه المعرفة و الاستعانة بمعرفة إلٰه آخر، ضمن علاقة التعامل مع الظاهرة نفسها، أو مع ظاهرة أخرى.

لذا كانت المعرفة فضفاضة، تتمتع بحرية نسبية، الأمر الذي جعلها تارة ترجع إلى منطق التجربة و تارة إلى السحر، حسب القدرات المعرفية التي يحملها الفرد المعين، و بقدر ارتباطه برؤى المعبد و المؤسسة الدينية. هذا ما جعل المعرفة ضمن مجتمع الآلهة الطبيعية تتمتع بإمكانية تطور المعرفة. و إن كانت معرفة معوقة بالإيمان نفسه.

أما معايير **الآخر** فتتركز على أن مصدر المعرفة هو حصراً ضمن التجربة التي يحققها فكر الفرد الإنسان ضمن بيئة المجتمع الذي ينتمي إليه.

و لذا فإن المعرفة في حالة سيرورة لا تنتهي و لا تكتمل، و هي بنت زمانها و بيئتها الاجتماعية.

٢٩ ـ المسرح الإغريقي

لقد ابتُكر المسرح الإغريقي، و بتأسيسه تجاوز الألعاب البهلوانية التي كانت تقام من قبل فرق متجولة، في الساحات العامة للمدينة و القرى. كما كانت تنظّم مؤسسات المعابد تمثيلاً يهدف إلى عرض قصص عن الآلهة الطبيعية، و دعم العقيدة.

المسرح قديم في الحضارة الإغريقية، إلا أنه تطور و انتعش و تعقلن في المرحلة بين الأعوام (٥٥٠ ـ ٢٢٠ ق.ع.) حيث كانت الدولة تشجع العامة على حضور المسرح، و تدفع تكاليف تذكرة دخول المسرح للذين يعجزون عن دفع ثمنها.

حينما أصبحت دولة أثينا مركزاً سياسياً و ثقافياً و عسكرياً مهماً، تأسس مهرجان «ديونيسيا» (Dionysia)، تقديراً للإله «ديونيسيوس» في ٥٠٨ ق.ع. و بني مسرح ضخم لعرض المسرحيات التراجيدية اعتباراً من أواخر القرن ٦ ق.ع، و الكوميديا اعتباراً من ٤٨٦ ق.ع. و انتشر المسرح الإغريقي بصيغته الضخمة و الرسمية في المستعمرات الإغريقية كافة، كما أسست أثينا المسرح في معظم مستعمراتها، لترويج هوية كلتشرية مشتركة.

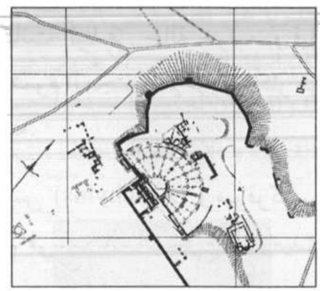
لم يقتصر دور المسرح على التراجيدية و ترويج القصص الإغريقية القديمة و الأسطورية، و قصص الأبطال التي تؤلف جزءاً من ذاكرة الهوية الإغريقية، بل كان المسرح الإغريقي أول من مارس التعاطف، و جعله منحى كضرورة اجتماعية. لأن المسرح كما ابتكره الإغريق، يؤلف مجال المنطلق، أشبه بخشبة القفاز (Springboard)، من هموم الذات الضيقة، العائلية، الفئوية، الدينية، و القومية، إلى هموم مجتمع الإنسان ككل. لأن هذا التعاطف يعتبر الفرد مهما كان موقعه في المجتمع، إنساناً، يحلم و يفرح و يبكي و يتألم، و ينمو و يزول.

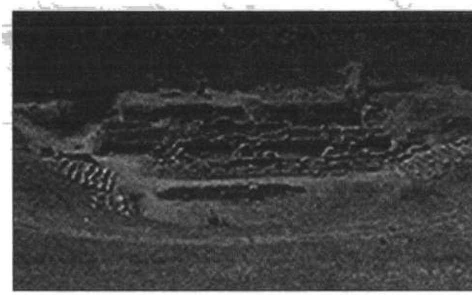
يعلمنا المسرح أن المعتقدات، سواء منها المعرفية العلمية أو الكلتشريات كالدينية و العلاقات الاجتماعية الإثنية و العائلية و الأخلاقية و ما تتضمن من تقاليد و قوانين، يتعين أن تُعرض للحوار الحر بما يتضمن هذا من نقد و مواقف متباينة؛ حوار علني يشترك فيه الجميع. و لذا على المجتمع أن يدرب أفراده و يربيهم منذ الطفولة على قدرة ممارسة الحوار العلني الحر. فلا مكان للفكر الكسلان الذي يكون في الانتظار و الذي يتوسل من يقوده، و كيف يفكر و كيف يعمل. بل على الفرد أن يبتكر بما يفكر، سواء كلتشريات دينية أو أي نوع من المعرفة و العمل و صيغ الاستمتاع بالوجود.

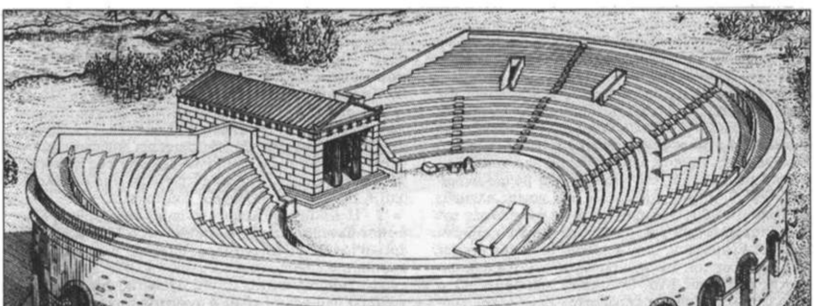
تحقق تنشئة المسرح في حضن إقامة طقوس احتفالات ديونيسيوس، و هو الإلٰه المقترن مع تجاوز كل المحددات، إلٰه الخمر و الأشجار، و الذي يزول في فصل الشتاء و يظهر مع الربيع الذي يمثله. و انتعش ظهور المسرح بعد نشوة انتصار الجيش الأثيني على الجيش الضخم للإمبراطورية الفارسية. ذلك في الوقت الذي أصبحت فيه أثينا إمبراطورية في حوض البحر المتوسط. فتأسس المسرح ليؤلف بيئة الحوار الجدي و الحر، و يقال فيه ما لا يمكن أن يقال أو يذكر خارج المسرح، و من غير ظرف حرية هذا الحوار.

لقد ظهر المسرح الأولي أو البدائي في مجتمعات غير إغريقية، حيث كانت الجماعات ترقص و تغني و تقص الأساطير و قصص الأبطال و الآلهة و المباراة الشعرية، سواء أكان ذلك على منصة أم لا. و شمل ذلك المجتمع الإغريقي أيضاً حيث كان بداية المسرح. كانوا في البدء يحاورون المشاهدين، و إذا بأحدهم بدأ يحاور زميله من على المنصة، بدلاً من أن يوجه خطابه إلى الجمهور، كما كان معتاداً. و بهذه الحركة ابتُكر المسرح، حيث بدأ المؤدّون حواراً فيما بينهم يتجاوزون بعضهم بعضاً، أو يحاور الممثل ذاته، بدلاً من أن يلقي خطبة موجهة إلى الجمهور.

لقد صُمِّم المسرح بشكل مدرج، بهدف احتواء المدرجات على عدد كبير من الجمهور. كان مسرح ديونيسيوس من أول المسارح التي احتوت على عشرة آلاف مقعد.







مسرح سبارتا

كما كان لتطور علم الرياضيات (Mathematics) دور كبير في تنظيم الصوت و توزيعه، حيث كان يؤمّن توصيل الصوت المناسب إلى كل مقاعد المدرجات، حتى تلك التي في أعلى المدرج. و لم تزل قلة من المسارح الحديثة تتمتع بكفاءة ما حققه المسرح الإغريقي في توزيع و إيصال الصوت الطبيعي إلى المشاهدين.

كان من بين أهم المسرحيين الكوميديين أريستوفانس (Aristophanes). تضمنت مسرحياته نقداً لاذعاً للسياسيين، و كثيراً من التلميح و الغمز حول الجنس و الدعارة. و قد هاجم و نقد أهم الشخصيات، بما في ذلك الفيلسوف سقراط بصيغة مضحكة. و لم تنجُ من ذلك حتى المؤسسات، كالمؤسسة الحربية.

و في مسرحيته الساخرة و المعنونة «Lysistrata»، التي جاءت ضد الحرب، حيث يظهر في المسرحية نسوة المدينة اللواتي لم يتمكنَّ من إقناع الذكور الكف عن الحروب، فسخّرن استراتيجية الامتناع عن الجنس، فرضخ بذلك الرجال و توقفوا عن شن الحروب. كتبت و مثلت هذه المسرحية حينما كانت أثينا في حالة حرب. و قيل عنه [أريستوفان] بأنه عرض بمسرحياته وصفاً لواقعية هموم المجتمع الإغريقي أكثر من الكتّاب الآخرين. فكان القادة يهابون قوة نقده و صدقيته.

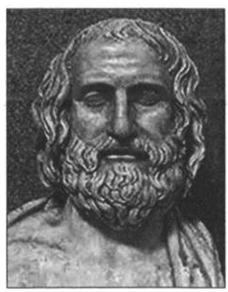
كان أشهر كتاب المسرح التراجيدي أسكيليس (Aeschylus) و سوفوكليس (Sophocles) و يوريبيدس (Euripides)، و أشهرهم في مجال المسرح الكوميدي أريستوفان و مياندر (Meander).

توقف قادة كتّاب المسرح التراجيديين من أمثال سوفوكليس (٤٩٦-٤٠٦)، و يوريبيديس (٤٨٤ _ ٤٠٦)، عن الكتابة بعد الحرب البيلوبونيزسيان (Peloponnesian). بينما استمر المسرح الكوميدي، و كان الدور الأول لأريستوفانس في تطوير أهمية المسرح الكوميدي و تثبيته في عصر ما بعد الحرب. لقد انتشرت و تداولت الكثير من مسرحياته في كل أرجاء العالم الإغريقي، و لذا لم يقتصر تأثيره في مشاهدي أثينا. و بينما كانت كتابة المسرحية قبله، أو في تلك الحقبة، حرفة تنتقل من الأب إلى الابن، نقل أريستوفانس كتابة الكوميدية إلى مقام الفن.

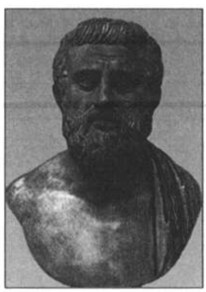
إن من بين أهم مظاهر تمايز المجتمع الإغريقي عن المجتمعات الأخرى، هو أنه ابتكر المسرح، و ظهر فيه لأول مرة النقد الاجتماعي و السياسي العلني، أو ظهر الحوار السياسي في تداخل مع الحوار المسرحي. عرضت في المسرح فكاهات و معالجة

وجدانية سيكولوجية الإنسان كفرد في المجتمع. فلم يُختزل المسرح بغرض اللهو و الابتذال، كما كان عليه قبل ظهور المسرح الإغريقي. فقد أصبح يعبّر كتّاب المسرح، سواء منه التراجيدي أو الكوميدي، عن فكر مفكر ناقد من غير تردد أو خجل، و لم يعالج هموم سيكولوجية الفرد و وجدانية المجتمع فحسب، بل كذلك عالج تعسف السلطة و عبثية الحروب. جاء النقد ضد الحرب في وقت كانت أثينا تخوض الحروب، و كانت الخاسرة في البعض منها. فالمعتاد في مثل هذه الظروف، أن يروّج المجتمع المتأزم القومية، و يبجِّل أبطال الحرب، ما يؤلف مطلباً سيكولوجياً جمعياً ملحّاً. و لكن لم تقتصر مسرحيات أريستوفانس في هذا الظرف على نقد الحرب، بل جعلت من البطولة حالة هزلية.

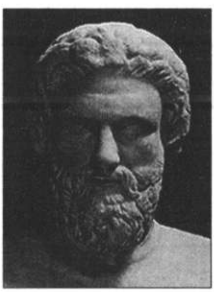
لقد اعتمد المجتمع الإغريقي أداة التماسك الاجتماعي عن طريق الحوار الموضوعي و النقد العلني على ساحة المسرح بحضور جمهور كبير. إنه منحى يختلف جذرياً عن قصيدة من الشعر لشاعر ناقد، في قدرته أن يهرب من استبداد السلطة. بل كان النقد المسرحي الإغريقي في ظرف دوري، علني أمام جمهور ضخم، و بتشجيع من الدولة. كان جمهوراً عقلانياً يسعى لتقبل نقد إشكالية كلتشريات رفض الآخر، المتمثل بالقومية و الإثنية و الطائفية، و تبعاً اللجوء إلى الخصام و الحروب.



يوريبيديس



سوفوكليس



أريستوفانس

لقد منح المفهوم الأثيني للديمقراطية، دوراً رئيساً للخطاب العلني. و في إحدى المناسبات، كان الممثل ثيسبيس (Thespis) يخاطب الجمهور من على المنصة، و إذا به فجأة بدأ يخاطب زميله، و أهمل الحوار المباشر مع الجمهور، و جعلهم مستمعين؛ و لكن ليس بالمفهوم السلبي، و إنما متلقون مفكرون لفحوى الحوار. لقد تجاوز ثيسبيس كل تقاليد أداء المنصة، بسبب الخطاب الذي وجهه إلى زميله على الساحة

نفسها. و بهذا حمل المشاهدون المتلقون وظيفة اجتماعية جديدة لم يكن لها وجود في السابق. و لأول مرة في تاريخ مجتمع الإنسان، يصبح المشاهد ليس متلقياً سلبياً، بل عليه أن يأخذ موقفاً من الخطاب. و بهذا أصبح المواطن (Citizen) فرداً مفكراً، بدلاً من أن يكون تابعاً ضمن الرعية. و أصبح لا يتقبل الوعظ و يخضع لقرار رأي السلطة، و إنما أصبح الخطاب المسرحي موضوع حوار، و من حق الفرد أن يكون طرفاً و له موقف منه، سواء أكان يتعاطف مع هموم فحوى الحوار، أم لا.

اصطلح على هذا الحوار المسرحي، بـ الـ «آكون» (Agon)، حيث أصبح يعي المشاهد هموم الآخرين و آلامهم، بأنها متشابهة مع هموم الإنسانية بعامتها. و لذا فهي بالتعريف أشبه بهموم الذات و هموم الآخر. فالتعاطف بين أفراد المجتمع، هو الذي ينقل علاقات المجتمع من رعية خاضعة لمرتبة أفراد يمارسون حق التفرد، و حق التفكير و الاستمتاع بالوجود.

كان بهذه الحركة التعاطفية للفرد المتفرد، و التي ابتكرها المسرح الإغريقي ضمن أداء الممثلين، قد ظهر النظام الديمقراطي. بل، و الأكثر وضوحاً أن نقول إن بهذه النقلة من التعاطف الإنساني، ابتكرت خطة مسيرة حضارة الإنسان. و بهذا المعنى، لم تظهر مسيرة حضارة الإنسان أو تبتكر اعتباطياً، بل عليها أن تعي أن وظيفتها الإنسانية هي ترويج و دعم و إنضاج التعاطف المتفرد بين أفراد البشر، فتحقق بيئة حرية إرادة الفرد كفرد. و مهما كانت عقيدة ذلك المجتمع، يتعين على تلك العقيدة أن تنتمي ضمن مسيرة حضارة الإنسان، و تصبح مقوّماً فيها، و إلا تصبح عقائد تلك الجماعة و أيديولوجيتها و دينها، متخلفة عن سيرورة الحضارة و خارجها.

و ما إن تحقق ابتكار صيغة «آكون» الخطاب على الساحة، و ظهر المسرح، كما عرفه الإغريقي، حتى تبناه و عشقه و روّجه، و شيّد له مسرحاً أينما حل. فبدأ يسخّر هذه الصيغة من الحوار في مختلف المناسبات الاجتماعية، كالتعليم و المحاكم و في قاعات السلطة و إدارة الدولة. و من غير هذا الحوار المتبادل و المتعاطف، و ما يتمتع المتحاور به من حرية نقد الذات و نقد الآخر، فهو ليس مسرحاً، ربما يكون طقساً لتلاوة أسطورة، أو وعظ رجل ديني أو سياسي لجمهور مستمع متقبل بصورة سلبية.

فأصبح على هذا الجمهور المتلقي ألا يسمع و يكتفي، و إنما عليه أن يتعاطف مع أحد الأطراف في الحوار، معرفياً و حسياً. و عليه أن يكتشف و يفهم كل خطوة في

الحوار، حينما يسائل كل منهما الآخر. فيؤلف الحوار أحياناً حواراً مبهماً، أو حواراً يتطلب المزيد من البحث و التساؤل. كما كان يظهر أحياناً كلا المتحاورَين على ساحة المسرح، محقَّين في عرضهما للواقع، و إن اختلفا بالرأي. أو يكون الحوار خلاف هذا، حيث يكون كلاهما غير محق، خاضعاً لرؤى وجودية مغايرة. فعلى المتلقي أن يفكر و يصل إلى رؤى يبتكرها لذاته، ينظمها كما يريد أن تكون في الذاكرة، و كيف يفهمها كفحوى للحوار. و ربما كان كلا المتحاورَين لا يمتلكان الحقيقة، و عندما يتركان المنصة و يصبحان من بين المشاهدين فقط، لربما وجدا ضمن طيّات حوارهم معنىً و منطقاً في ما كانوا يتحاورون به. هكذا هو المسرح، كذلك هي الديمقراطية. فالتعاطف مع الآخر، ضمن حوار حر، هو الذي يقودنا إلى كيفية الارتقاء إلى التحضر، و يدربنا على الاشتراك في مسيرة حضارة الإنسان، كما أصبحت هذه المسيرة، بعد أن ابتكر المسرح و الديمقراطية.

من غير حوار متصف بصيغة الـ «آكون»، تصبح ساحة المسرح منصة لتلقين رؤى السلطة. و ما يحصل عليها أو فيها من أداء، ليس مسرحاً و لا تمثيلاً، و إنما لقص قصة أو لأداء طقس من السحر أو وعظ سلطوي أو ديني.

لا يتمكن الفرد المتعلم ضمن هذا الحوار العلني، أن يحتكر معرفة الحقيقة، أو يسمح لنفسه ادعاء ذلك، و لا يسمح له جمهور المسرح، إن أراد ذلك. بينما يسمع الفرد المشاهد في المسرح، و يفكر و يتأمل مع تعدد الرؤى في مركب الحوار المسرحي. إنها سيرورة حوار و تسويات. لذا ألفت تنشئة المسرح، في الوقت نفسه، و في تفاعل متبادل، قاعدة النظام الديمقراطي، و ما يتطلب من حوار مفتوح علني.

إن سيكولوجية أعماق أنفسنا غامضة، و مخيفة. فكلنا يعلم ذلك في باطن أنفسنا، لذا تتجسد حيرة الوعي بالوجود في باطن إحساسنا. ربما نكون أحياناً واعين بها، لكن لا نتجاسر على مواجهتها، غير أنها هموم قابعة في أعماق الذات، تساورنا في وحدة عتمة الليل. لقد ابتكر الإغريق مخاطرة جريئة، لأنها واجهت خطاباً علنياً يمتد إلى أعماق سيكولوجية الذات. فتعرض أمامنا على ساحة المسرح هموم ذاتنا، إما في حوار ذاتي، أو في غضب إدانة و معاتبة الآخر، أو ملامة الذات. فكان المسرح الإغريقي هو الذي فضح هذه الذات الإنسانية بصيغة علنية. و إن سبقتها في بعض النواحي أساطير الآلهة الطبيعية. إلا أن تلك الأساطير لم تفصح عن هموم ذاتها ضمن حوار علني، و إنما بصيغ أنالوغية، مشوشة غالباً بعقيدة الأوهام السحرية و الدينية.

و ما إن يفضح الحوار أعماق هموم سيكولوجيتنا، يمكن لنا أن نطهِّر أنفسنا من تلك الكوابيس المختبئة في أعماقنا، و هي الأحلام المروعة التي تلاحقنا في أعماق الذات. أملنا أن نطهرها من أعماقنا بعد أن نتعاطف مع الآخر، و بعد أن نشاهد مآسي تجربة الآخر التي يعرضها لنا هذا الحوار.

لم يكن الإغريق أول من اكتشف و مارس التقمص الذاتي و التعاطف مع الآخرين. لكنهم بابتكار المسرح، جاؤوا بمنحى لبعض من العلاقات الاجتماعية التي تنشط مع الحوار العلني الحر فقط، و التي تنقل المشاهد من مواجهة هموم فكر الممثل الطرف الأول إلى هموم الآخر. فيتعرض المشاهد إلى ما يحمل كل منهما من معاناة عن طريق هذه المواجهة بين هموم سيكولوجيتين متباينتين في هموم وجودها. تعرض هذه الهموم لأول مرة في حوار علني أمام جمهور، يسمع الجمهور فحوى الحوار فيصبح طرفاً في الحوار نفسه، و إن كان جالساً على مقاعد المدرج.

و لذا لم تكن وظيفة المتلقين المشاهدين في بيئة المسرح، سلبية كما هي الحالة في مهرجان أو معبد، حيث يستمعون الوعظ و قصص الأساطير الدينية، بل كان على الفرد المتلقي أن يفحص صدقية فحوى الحوار، و هو حر إن تعاطف أو لم يتعاطف، مع كلا المتحاورين. فالمشاهد هنا لا يؤلف رعية، بل جمهوراً حراً يفكر، يسعى إلى أن يتفهم، عن طريق المعرفة و النقاش و منطق الحوار نفسه، و هو منطق واقع عالم الوجود، بدلاً من أن يخضع و يقاد بقوى مفترضة لأشباح مبتكرة كالآلهة. إن حضور المسرح كمشاهدين كمتلقٍّين ليس سيرورة سهلة المنال، لأن على الفرد أن يفكر و يتعاطف مع هموم رؤى فحوى الدراما التي تتفتح و تتضح أمامه تدريجياً، أو لا. و ليس بالضرورة أن يكون عرض فحوى الحوار واضحاً، كما يريد أن يفهم المتلقي. لذا عليه أن يؤول، و يمنح الحوار رؤى تبتكرها ذاته، و يجعل منها مفهوماً واضحاً بالنسبة إليه. لا يدربنا هذا الحوار على التعاطف مع الآخر فحسب، و إنما يجعلنا في ظرف كيف من الممكن أن نصبح ضمن حوار يسائل أعماق هموم معضلة الوعي بالوجود.

كانت هنالك قيمة للمسرحيات الإغريقية بين مختلف الشعوب الإغريقية و مستعمراتها. فصادف أن أُسر بعض الأثينيين من قبل مدينة إغريقية أخرى خلال الحرب التي كانت ضارية بينهما. و حينما سمع الحرس أن بعض هؤلاء الأثينيين الأسرى يتلون مقاطع من إحدى مسرحيات يوريبيديس، أطلقوا سراحهم.

عرضت المسرحيات التراجيدية، على ساحة المسرح، مآسي الاستثناءات و الممارسات العنصرية التي كان يتعرض لها أغلب أفراد المجتمع الذين لم يحق لهم أن يرتقوا إلى مقام المواطنة. حيث اعتبرت المجتمعات التقليدية هذه السلوكيات، ما قبل الديمقراطية، التزامات رسمتها الآلهة، لأنها تؤلف العقائد و الطقوس الدينية التي تلغي الآخر.

إذاً ما هي عظمة التراجيدية التي كانت تُعرض للجمهور! إنها مجابهة و مناقشة هذه الاستثناءات في المجتمع الإغريقي، و نقد ممارسة المآسي الجنسية المتمثلة بالجنس القصري (Incest) و حقوق الآخر، و القتل المباح لمن لا يتمتع بالمواطنة.

و قد شاع عرض التراجيدية في أثينا، لأنها كانت تُعرض بكونها فلسفة و مجالاً لتثقيف الناس في مختلف مواضيع التربية الأخلاقية و الممارسة السياسية و تقبل الفنون. نضجت الحبكة المسرحية، حول التناقض و الخصام الاجتماعي، بما في ذلك القوانين المعتمدة و التقاليد و المقدسات و منها الأنثوية و الذكورية. و لم يتردد كتّاب التراجيديا في فضح صرامة قسوة أعماق سيكولوجية الإنسان، تلك الأكثر ظلماً للإنسان الآخر، سواء أكانت في الحروب أم في ممارسات المعيش اليومي.

كما كانت التراجيديا تفضح فساد العلاقات العائلية و إدارة الدولة، و كانت تهدف إلى إنضاج جدلية العلاقات الإنسانية، و حق الاعتراض و النقد، و حفزت المسرحيات التراجيدية البحث عن صيغة الاستقرار و اليقين و الخلود في سيكولوجية أفراد المجتمع، و التي كانت تسبب الغطرسة و الالتزام.

فلم يكن المجتمع الأثيني مثالياً أو طوباوياً (Utopian). فكانت سيكولوجية مدينة أثينا تتصف بمعيش الخوف من الأجنبي، و كراهيته، و كان المجتمع الأثيني مستعمراً، و حروبه لا تنتهي، إضافة إلى الذكورية و الاسترقاق التي اتصف بها. فكانت ديمقراطية تتصف بمحددات تعجيزية، لذا شملت حرية المواطنة فقط تلك الفئات الاجتماعية التي منُحت مقام المواطنة، و التي كانت منحصرة بالذكور، و الذين أكملوا التدريب العسكري، و استثنيت المرأة و الأجنبي و الرق، فلم يكن لهم حق التصويت أو الانتساب إلى مقام في إدارة الدولة. فالتراجيديا هي التي منحت صوتاً لهؤلاء المستثنين، و كان المجتمع الإغريقي هو نفسه يعظِّم هذه المسرحيات التراجيدية و يمنح كتّابها المقام الأول في المجتمع.

كانت التراجيديا صوتاً معارضاً ضد صميم سيكولوجية المجتمع الإغريقي و عقائده. و تعرض رؤى لا تؤمن بالمطلقات و ليس هنا من هو أعظم من الآخرين؛ فكل الناس غير معصومين من الخطأ. مع ذلك، لم تكن التجربة الإغريقية من غير فجوات، أو واضحة المعالم، لأن ابتكار الحوار بصيغته الـ «آكون» و الديمقراطية كان ممارسات و علاقات و نظام حكم لرؤى جديدة من غير تجربة سابقة.

لقد سعت التراجيديا لتوضح أن النظام السياسي الصالح لا يتحقق عن طريق الاستبداد، و أن كل نظام لا يمكن أن ينبني على رؤى واحدة أو على نموذج واحد، و يكون صالحاً من مختلف النواحي. لذا كانت تعرض في مسرحياتها أن النظام الديمقراطي هو ضرورة لتجنب الاستبداد و الإرهاب(٤٣).

و نادراً ما هاجمت الكوميديا الفقراء، لأنها ركّزت نقدها و هجومها ضد الأغنياء و رجال السلطة و القادة الأقوياء في إدارة المجتمع. ذلك لأن هؤلاء لهم دور فعال في مختلف شؤون إدارة المجتمع، لذا لم يعارض المجتمع الإغريقي هذا النقد للأقوياء، أو تقَبُّله بالرغم من أنه كان يسائل سلوكيات السلطة. فكانت التراجيديا تعبِّر عن هموم المرأة و الرق و الأجنبي، الذين لم يرتقوا إلى المواطنة، و لم يكن لهم دور أو صوت في إدارة الدولة و المؤسسات السياسية. إلا أنه لا يعتبر أن كل من سكن المدينة كان يتمتع بحقوق المواطنة، فلم يكن عدد الذين منحوا هذه الحقوق أكثر من نحو ٣٠ ألف رجل. و اختُصر حق المواطنة على الأحداث من الذكور الذين أكملوا دورة التدريب العسكري فقط. بينما كانت نفوس المدينة تقارب ٢٥٠ ألف نسمة، من نساء و رقيق و مهاجرين. لقد استثنوا كل هؤلاء من حق ممارسة حقوق المواطنة، و لم يكن لهم صوت في إدارة الدولة و المجتمع. فلم تعتبر المرأة مواطنة، و لم تتمتع إلا بحقوق محدودة. فقد حددوا حركتها، و كانت بمعزل عن معيش الرجال. كان يصطلح على الذين لم يمنحوا حق الممارسة السياسية بـ «Idioles»، و التي تعني الأبله أو العبيط، و قد اشتقت منها كلمة «idiot» في الإنكليزية.

كان تطور الديمقراطية سريعاً في أثينا في القرن الخامس ق.ع. و استند إلى حرية الخطاب لكل المواطنين الذين يشاركون في إدارة المجتمع. و لم ينحصر لدى المجتمع الإغريقي مفهوم الديمقراطية ضمن موقف أيديولوجي معين، و إنما كان

(٤٣) Mark Chou, *Greek Tragedy and Contemporary Democracy* (New York: Bloomsbury Academic, 2012).

هدفه الأول مساهمة المواطن في الحوار العلني. لقد سعت الديمقراطية الأثينية إلى توسيع مفهوم الممارسة السياسية و إغنائه، فكان أول مجتمع يقدم على هذه المخاطرة الاجتماعية.

يتألف مصطلح الديمقراطية، من كلمتين: «Demo»، و التي تعني الناس، و «Kratos» و تعني القوى و الحكم.

قال بركليس في إحدى خطبه: نحن لا نقول إن الرجل ـ و يقصد المواطن ـ الذي لا يهمه المساهمة في السياسة هو رجل يهمل أموره فحسب، بل نقول له لا محل لك بيننا. يؤكد بركليس بهذا القول أن المواطن هو الذي يمارس السياسة، بل يضعها كشرط لوجوده في هذا المجتمع.

اصطلح على تسمية المؤدّين على ساحة المسرح باللاعب (Player)، و هو من يعرض مشهداً على المسرح، أو المُمثل بالعربية، لأنه يعرض دوراً نيابة عن أفراد المجتمع، فيفضح واقعية هموم الذات، و مخاطر الوعي بالهوية. و جاء قول لهم: «إن أردت الحرية فاشكر الجندي، و إن أردت معرفة الذات، فاشكر الممثل». فهم الذين يعرضون أمامنا ورطة الوجود، المتعذر إنكارها أو صدّها.

ينقل المسرح سيكولوجية المشاهد إلى مقام المواطنة، بدلاً من أن يكون متلقياً سلبياً، و خاضعاً متوسلاً. كما يطلب المجتمع من المواطن المتحضر أن يكون مفكراً، أو التفكير هو للأكثرية، الذين يمنحون الحق لذاتهم حرية حق التفكر، لأنهم من دون القدرة على التفكر لا يتمكنون من قدرة ممارسة حق اختيار نوعِ السلطة و رجالها فحسب، بل كذلك صيغة إدارة هموم المجتمع و تنظيماته. فإن فُرِضت أيديولوجيا معينة كدين أو طقس أو سلطة أو نظام على المجتمع، من غير حوار، فسيفقد المجتمع المواطنة، و يرجع إلى مقام الرعية. إن المجتمع الذي لا يتقبل أيديولوجيا تُفرض عليه، كالدين أو نظام للحكم و إدارة تنظيم المعيش، هو الذي يتمكن من أن يرتقي إلى المواطنة.

المجتمع المتحضر لا يقول للمواطن ما يتعين أن يؤمن به، أو ما يتناوله من طعام أو كيف يلبس، و كيف و متى يلعب و يستمتع بالوجود، و إنما يطلب منه ممارسة قدرة الاشتراك في تنشئة و تنضيج حق التفكر، و حق ابتكار صيغ المعيش و العلاقات الاجتماعية.

و حينما يتبنى المجتمع الحوار العلني و الحر على خشبة المنصة أو ساحة العرض في المسرح، يكون قد سعى إلى تدريب أفراد المجتمع على تقبل نظام حكم ينبني على قاعدة ممارسة الحوار. و يفترض الحوار الحر التقبل و التسويات، فيكون قد تهيأ أفراد الجماعة ليحققوا ابتكار النظام الديمقراطي و صيغ ممارسته، و قدرة الدفاع عنه، و ضد أعدائه، و ضد منظمات الالتزام العقائدي الدينية أو السلطوية.

أصبح شعار المجتمع الإغريقي الديمقراطية، فكل مواطن متساوٍ في الحقوق مع الآخر، كصوت في إدارة هموم المجتمع. لذا على المجتمع أن يربي و يدرب الأجيال النامية منذ الطفولة على حق ممارسة حرية النقد و الحوار العلني. فأصبحت أثينا هي المدينة التي يعتبر كل مواطن فيها يولد متساوياً في الصوت و الحقوق مع الآخر.

لقد ظهر المسرح قبل الديمقراطية و ألف قاعدة مفهومها و ظهورها. فكانت مدينة أثينا هي التي ابتكرت مؤسستين متبادلتين، هما: المسرح و الديمقراطية. أو ظهرت الديمقراطية بعد أن تأسس الحوار العلني و الحر في المسرح. و بقدر ما ألّف المسرح قاعدة تأسيس الديمقراطية، ظهرت الديمقراطية كنظام في البيئة التي ينمو فيها المسرح و يزدهر و ينضج؛ و في الوقت نفسه، هي حركة لتفكير متبادل، من جهة الديمقراطية التي تؤلف حماية حرية الحوار، و المسرح و امتداده بالبرلمان، الذي يهيىء بيئة تربية الخطاب السياسي البليغ و الحر.

فالمسرح كما هو بالتعريف، النظام الديمقراطي، الذي يمكن تحقيقه فقط في بيئة مواجهة متطلبات الحاضر لمركب الحاجة و الملحّة منها. كلاهما يتعين أن تتحقق ممارساتهما علناً، حيث تستند إلى الخطاب العلني و التعاطف الذاتي مع الآخر، و التقمص العاطفي.

يعلّمنا المسرح المساءلة و الشك في المبادئ و العقائد و القوانين حيث يفترض أن تتعرض أي مسألة أو عقيدة للمساءلة أمام الجمهور. و للجمهور المتلقي، كل منهم كفرد متفرد، أن يقرر ما هو الأقرب إلى الواقع، أو الأكثر ضلالاً، و ما يتقبله أو يرفضه. كما يعلّمنا المسرح أن نشك و ثم نسأل من نحن. أو كما قال صوت وحي «معبد دلفي» (Delphic Oracle): «اعرفْ نفسك» (Know thy Self).

المسرح كالنظام الديمقراطي، لا يمكن تحقيقه، إلا عن طريق التعاون الحر و التعاطف بين أفراد المجتمع، كلاهما يعالجان حاضرهما و لا هموم أحداث سابقة

أو متخيلة، و لا الخضوع لأحداث الماضي مهما كانت. و بحكم كونها أحداثاً حصلت في الماضي، يتعين إخراجها من الحاضر، و منحها مقاماً تاريخياً، و لا تعتبر هموماً أيديولوجية و طقوساً تقود الحاضر. و يتعين أن تُفهم و تُعامل لا أكثر من كونها تاريخ. المجتمع المريض فقط، هو الذي ينكر حاضره، أو مرتهب و خائف من الحاضر، و هو المجتمع الذي يعيش في أيديولوجيات الماضي و كلتشرياته و طقوسه.

٣٠ ـ الخاتمة

من هذا المسح المبسط للتطور المعرفي و الموقف الفكري من الوجود في المجتمع الإغريقي بين القرنين (٨) إلى (٣) ق.ع. نجد أن المجتمع الإغريقي ابتكر موقفين متناقضين من الوجود: من جهة العقلانية و الموضوعية و المادية للمعرفة التي أحدثت تغييراً جذرياً في تطور فكر حضارة الإنسان نحو المعرفة و الوجود للذات الواعية بذاتها. فتطورت و نضجت المساءلة و أخذت صيغاً فلسفية و مناحي هرطقية، و ارتقت إلى الإلحاد. و في المقابل نجد استمرارية الرؤى الغيبية التي اتسمت بمنحيين: منها فلسفي يجلس على قاعدة غيبية، أخذ يمارسه كثير من قادة الفكر و تمثل بالفيثاغورثية و المثالية الأفلاطونية (Platonism)، و من ثم **الغيبية الأفلوطينية** (Neo-Platonism). إضافة إلى **الموقف الغيبي العام** الذي امتد من السحر و اختلط بالأديان. اختزلت الرؤى المثالية الظواهر إلى أرقام رياضية تتحكم في الواقع. بينما اعتبرت مثالية أفلاطون شكل الأشياء و الظواهر و أنظمتها قائمة مسبقاً للوجود في العالم الدنيوي. فيؤلف هذا الوجود المسبق عميميات الأشياء، كما أشرنا إليها مسبقاً. و نلاحظ أن مثالية فيثاغورس تتجاوز سذاجة عقيدة وجود الآلهة، لكنها جعلت من الأرقام شبه آلهة، غير أنها كانت واعية بأن هذه الأرقام يبتكرها و ينظمها الفكر البشري.

كما نلاحظ أن مثالية أفلاطون هي نوع آخر، حيث اعتبرت شكل الأشياء، سواء المصنَّعات أو الظواهر و منها العلاقات الاجتماعية، قائمة مسبقاً خارج واقع الوجود، لتؤلف العميميات، في صيغها اللا مادية. كما اعتبرت «الخلق» خارج الوجود، و خارج سيرورة الدورة الإنتاجية. إلا أنها رؤى لوجود لا تنجرف إلى سذاجة الاعتقاد بوجود الأرواح و الآلهة الطبيعية. لقد ظهرت هذه الصيغ من المثالية التي يمكن اعتبارها عقلانية منطقية لكنها وهنت، بالرغم من أنها كانت حصيلة تأمل فلسفي.

و لذا يتعين أن لا نعتبر هذا التطور في الحضارة الإغريقية إحدى مراحل تطورها فحسب، بل إنها الحضارة التي أحدثت و أسست المعرفة المادية، التي أدت إلى تطور مسيرة الفكر العلمي، خارج الأوهام و الالتزام العقائدي.

إن أغلب العامة في المجتمع الإغريقي لم يتخلوا عن عقيدة الآلهة الطبيعية. فقد عاشوا مختلف الاتجاهات ضمن صيغ من التسامح الفكري بقدر ما، و هو ما جعل من الممكن تطوير و إدامة الفكر الموضوعي العقلاني لمدة من الزمن، ضمن فجوات خارج أوهام قوى السحر و الآلهة.

فمنذ أن تجاوز عقل الإنسان المعيش ضمن المتصلة الطبيعية، و أصبح فكره يواجه متطلبات البيئة من غير أن يمتلك استراتيجيات يرثها تقوده إلى تعامل مناسب من متطلبات الظواهر، فبات عليه أن يبتكر استراتيجيات من قاعدة معرفية سابقة يبني عليها، كلما أقدم على مواجهة ظروف وجودية جديدة؛ لا يمتلك دليلاً سوى التجربة ضمن هذا الفراغ المظلم. فأخذ البعض يبتكر الجديد من الاستراتيجيات و الرؤى لمواجهة متغيرات البيئة، أو يبتكر بيئة جديدة، ليتجاوز ملل الوجود و عبثه.

في مقابل هذا الفكر الذي لا يركد و لا يمل، هناك الفكر الآخر الكسول الذي يرفض التفكير فيرفض الخبرة و التعامل الجديد، و يسعى إلى أن يجد من يقوده من غير أن يجهد نفسه في التفكر. و هكذا منذ أن تأسس مجتمع الإنسان، ظهر هذا التناقض بين هذين الاتجاهين لقدرات تفعيل فكر الإنسان: **الأول** يفكّر و يبتكر و يحدث التغير في المعرفة و المعيش و العلاقات الاجتماعية؛ و **الآخر** يقاوم و يرفض هذا التقدم و يسعى للالتزام بما هو قائم و مريح لسيكولوجية كسِلة.

فأصبح منذ بدء تاريخ تطور حضارة الإنسان، سيرورة من تناوب بين موجة ابتكار و تقدم، في مقابل رفض التغيير و الالتزام بالقائم، و يعبّر عنها بموجة من النقلات المعرفية في مقابل الرجعية الملتزمة. و مع الزمن أصبح تاريخ الحضارة مليئاً بموجات من نقلات معرفية، البعض منها ثانوية و محلية و الأخرى كبرى و جذرية.

بهذا المفهوم، أحدث تركيب الحضارة الإغريقية أهم نقلة معرفية في تاريخ تطور الفكر، فقد انتقل من الصيغ المتعددة و المتنوعة من أوهام ابتكار و ممارسة السحر و ابتكار الآلهة و التوسل إليها، و أسس الفكر العقلاني الإغريقي فكراً مسائلاً شاكاً في المعرفة القائمة، و قرر أن مصدر المعرفة ينحصر في فكر الإنسان نفسه، و في المادة

فقط. و أصبح الفكر منذ الحضارة الإغريقية يبني على هذه العقلانية، بالرغم مما يتعرض له من موجات و ردات رجعية، بعضها عنيف و حرون يمتد في الزمن.

لقد ابتكرت عقلانية الحضارة الإغريقية في حقبة كانت الدويلات الإغريقية و المحيطة بها ملاصقة للإمبراطورية الساسانية. و في هذه المرحلة التاريخية هيمنت على الفكر في الإمبراطورية الساسانية عقيدة الديانة الزردشتية. فاختزلت هذه الديانة قوى الظواهر بإلٰهين: إلٰه الشر في مقابل إلٰه الخير. كما جعلت قوى هذين الإلٰهين هي المحركة للظواهر و الخالقة لها. و بهذه الحركة لرؤى الوجود ألغت هذه الديانة قدرة منطق تفسير مسببات حركة الظواهر، و ألّفت رؤى غيبية للوجود، لم يسبق لها مثيل، لا في السحر، و لا في أديان الآلهة الطبيعية. لم يتقبل الفكر الإغريقي هذا النوع من الغيبية المغالية، و لكنه عمّ في أغلب منطقة الشرق الأوسط. و أسس قاعدة لظهور الديانة الإبراهيمية، فتعطل الفكر المعرفي المادي الموضوعي، حتى ظهور المعتزلة و عصر النهضة.

لقد أحدثت المادية الإغريقية نقلة من وعي مؤنس يعتبر أن الذات تتمتع بمركزية الوجود، و حيث ابتكرت هذه الصيغة من الآلهة لتمثل هذه المركزية، فيظهر الإله في المخيّلة شبيهاً للإنسان في تصرفاته و قراراته. فانتقل وعي الرؤى المادية الموضوعية التي تعبّر عن الذات التي تعي ذاتها، لا أكثر من جزء من كيان مادي عميم، كغيره من الكيانات الحية. و من هنا تمكّن الفكر من أن يتجاوز تدريجياً، مع تطور المعرفة المادية، أوهام الوعي بالوجود، و يتقدم نحو تقبل موضوعي لواقعية وجوده في الكون و في البيئة التي يعيشها. لذا، لم يظهر الفكر المادي الموضوعي إلا بعد أن بدأت قدرات الفكر تتقبل واقعية الوجود، و تتجاوز أنسوية الذات.

الفصل العاشر

الزردشتية و الإبراهيميات

١ ـ إشكالية المجتمع الزراعي المتوسع

لقد عجز التركيب المعقد للمجتمع الزراعي، عن تهيئة رؤية واضحة و قيادة سلمية لإدارة المجتمع. فشنت الحضارات الكبرى حروباً لا تنتهي، أدت إلى مجاعات مزمنة، و استبداد السلطة المركزية، التي تضمنت السلب و الرقّ. كان لا بد من ظهور رؤى جديدة لمواجهة أزمة سيكولوجية الفكر المفكر، و تحقيل الفوضى الإدارية و الفكرية، فظهرت الهرطقة و الإلحاد، و بدأت المعرفة الموضوعية تبحث مباشرة في الظواهر، أو هذا ما كان تنظيرها بعامته.

ظهرت، في المقابل، حركات لردات فعل فكرية كثيرة، كردة الفعل ضد حرية التفكر، من غير حماية للذات بقوى الأرواح و تعدد الآلهة الطبيعية.

لا يؤلف تطور أي حضارة، لأي مجتمع ما، خطاً واضحاً مستقيماً من التطور، بل يتضمن تطور الحضارات ردات و انتكاسات كلتشرية و تكنولوجية. يقول ديفز (Davis) من جامعة كاليفورنيا، ربما فقدنا ابتكارات في تاريخ تطور كامل حضارة الإنسان، أكثر من التي نمتلكها الآن.

يرجع سبب هذا التعكر الحضاري إلى عجز قدرة المعرفة عن أن تتعلم من المراحل التي سبقتها، إذ تبتدئ غالب الحضارات في الكثير من مراحل تطورها من جديد، و هو ما يفسر لماذا تفتقد حضارة الإنسان سيرورة متسقة.

فابتكرت رؤى ـ ظاهرياً ـ بديلة لمركزية السلطة الإدارية، و مركزية قوى الظواهر. تبلورت هذه القوى، فظهرت بصيغة إلٰهين: إله الشر و إله الخير. فابتكر تركيب نوع ديانة جديدة، و هي «الثنيوية» (Henotheism) التي أول ما ظهرت بصيغتها الواضحة، كانت مع ظهور الديانة الزردشتية.

٢ ـ الدين و السحر

ظهر النبي ليبشر بوجود الإلهين، و رسالتهما التي تتضمن نظام إدارة معيش المجتمع. و بما أن النص الذي يصدر عن النبي، محدد بالضرورة بالمعرفة التي يحملها النبي نفسه ضمن معرفة زمانه، فلا يمكن أن يعالج كل هموم خصوصية الأفراد، و لا في كل الحالات. و لذا تضطر العامة المؤمنة إلى اللجوء أحياناً إلى السحر لمواجهة هموم سيكولوجية خصوصياتها.

إن مصدر المعرفة التي يتعامل بموجبها النبي هو إلهام مُنزل، معرفة مصدرها خارجة عن التفاعل و تجربة الوجود، فلا تخضع لفحص أو مساءلة؛ لأن مصدرها المفترض قوى خارج العالم الدنيوي، و إرسالها حصراً إلى النبي المعيّن الملهم. تبعاً لهذه الرؤى، تصبح المعرفة التي يلهَم بها النبي، معرفة يتفرد بها، لذا فهي المعرفة الوحيدة الصحيحة، و غيرها فاسدة. أو، كل ما يناقضها يتصف بمعرفة باطلة، يتعين تعطيلها و نبذها. فتتعالى هذه المعرفة عن غيرها، عن تطور معرفة زمانها و ما بعد زمانها. هكذا تصبح صورة هذه المعرفة في مخيِّلة المؤمنين برسالته. بينما كان الكاهن في معابد أديان الآلهة الطبيعية، مكلفاً من قبل قيادة المجتمع لا أكثر في إدارة طقوس التعبد، تُبتكر هذه الطقوس و تتراكم حسب ظروف الزمن، فتفسَّر من قبل الكهنة بأنها رغبات الآلهة، و وظيفتهم لا أكثر من إيصال رغبات الآلهة الطبيعية إلى المتعبدين.

٣ ـ النقلة إلى الثنيوية

إذاً، في الوقت الذي كان يتوسع فيه اتجاهان، من موقفين وجوديين متناقضين و متخاصمين، ضمن مخاض الفكر الإغريقي و هما: الاتجاه المثالي و الاتجاه المادي في الفلسفة و العلوم الإغريقية؛ ظهر نوع جديد من المثالية التي انبنت على غيبيات من نوع جديد، ليست على منطق فلسفي أو رياضيات، بل ظهرت و تبلورت هذه المثالية في شمال شرق بلاد فارس بصيغتها الثنيوية، و انتقلت إلى البحر المتوسط و هيمنت على الفلسفة بمختلف صيغها، و جعلت منها ديناً خارج مادية الظواهر، متضمناً قوى من غير قاعدة مادية، فتُعطّل البحث المعرفي و التأمل في مادية الظواهر. و هكذا ظهرت و تأسست الديانة الزردشتية.

لم يكن هدف الزردشتية تحقيق مفاهيم عميمية (Generalized) لعينيات الظواهر، كما جاءت بعدها في فلسفة أفلاطون، و لا تهدف التوصل إلى عميميات المعرفة، كما

نظّر أرسطو، أو تصور الوجود بصيغ مجردة، كالرياضيات الفيثاغورية، بل ظهرت هذه المثالية و ابتُكِرت، لتؤلف رؤىً لقوى خارج مادية الظواهر، هدفها إخضاع الظواهر لهموم البشر، و جعلها مؤنّسة. فبينما كانت الآلهة، في رؤية الآلهة الطبيعية، مستقلة عن سيطرة هموم البشر، لأنها آلهة ابتكِرت أساساً لتجسد مادية الظواهر، أصبحت الظواهر، في هذه الديانة الجديدة، مرتبطة بهموم البشر، في صيغتها الثنيوية الزردشتية. فأصبحت وظيفة الآلهة وصية على هموم البشر و إدارة معيشهم، و همّها الأول. إذ يظهر في هذه الرؤى إلٰه الشر يعبث في الأرض و معيش الناس، ثم يظهر إلٰه الخير و بحصل الخلاص للبشر كافة، متضمناً معيشاً مريحاً سرمدياً.

يتعاقب في هذه الرؤى، إلٰه الشر أولاً و ثم إلٰه الخير. يقود كل منهما حركة الظواهر و الكون و هموم الإنسان في الزمن الذي يهيمن عليه. فأصبح مصير الإنسان خاضعاً لكليات قدرات زمن هذين الإلٰهين، و لقراراتهما ضمن زمن هيمنتهما. و أصبح مصير الإنسان تابعاً، غير مخيّرٍ إلا بالخضوع لهذا المصير، و ما عليه إلا التوسل و التعبد، و ذلك لتقليل إساءة إلٰه الشر لمعيشه، و تقديم الشكر إلى إلٰه الخير لمنحه حياة سعيدة في عالم سرمدي.

لقد ظهرت الزردشتية و تجاوزت الكثير من رؤى السحر، في أنها غيّرت العلاقة الأنسوية، من علاقة مع عينيات، إلى علاقة مع عموميات. يفترض السحر في التعامل بين إرادتين: إرادة الذات التي تفرض نفسها على إرادة الأشياء؛ باعتبار أنها تمتلك كل شيء أشبه بإرادة الإنسان. و لذا أصبح تعامل الفكر ضمناً مع مادية الظواهر، برؤى تعتبر مادية الأشياء تمتلك إرادة مشابهة لتلك التي تمتلكها الذات، فيحصل التعامل بين إرادتين متشابهتين. يتمكن الفكر، بسبب هذا التشابه، من تحقيق التعامل مع الأشياء و الظواهر، عن طريق تسخير قدراته الأنالوغية، حيث تفترض هذه الرؤى التعامل بين إرادتين متشابهتين.

حينما ابتكرت أديان الآلهة الطبيعية قبل ابتكار الزردشتية، كانت تجسد كل من الآلهة المتعددة الطبيعية إحدى الظواهر، مستقلة عن هموم الإنسان. كما إن الإنسان كان مستقلاً عنها، غير أنه يقوم بالعبادة بهدف إقناع الإلٰه المعين في أن يحرك ظاهرة ما بصيغة تتوافق مع همومه. فيصبح تعامل إرادة الفرد مع الظواهر ليس مباشراً، و إنما بواسطة الإلٰه المعيَّن، من غير قدرة للفرد على التحكم بإرادة الإلٰه، الذي يختلف و في تباين مع قدرة إرادة الذات في ممارسة السحر.

ففي كلا الصيغتين من رؤى التعامل مع الظواهر، السحر و تعدد الظواهر، و بالرغم من أن رؤى التعامل مع المادة يحصل بصيغ غير مباشرة، إلا أنهما يتضمنان منطق التعامل مع خصائص المادة و الظواهر. و لذا تفترض هاتان الممارستان: السحر و الآلهة الطبيعية؛ إمكانية دحض ما تفترض من قوى للآلهة التي تمثل الظواهر، فتتهيأ فرصة ابتكار البديل. و مع تكرار هذا الدحض، تتقدم المعرفة. و هذا تماماً ما حصل، منذ أن تجاوز الإنسان المتصلة الطبيعة، و ظهر بكيان الإنسان العاقل، إلى أن تبلورت الرؤى الثنيوية التي جاءت بها الزردشتية. أي أن الرؤى الزردشتية، هي أول رؤى متبلورة و واضحة لوجود كيانات، «آلهة» خارج الظواهر. فأحدثت تغيراً جذرياً في موقف الفكر من الوجود و الظواهر. إنها رؤى من نوع جديد كانت في دور التطور، فجاءت الزردشتية و بلورت هذه الرؤى و أحدثت ديناً من نوع جديد. إذ يرجع أصل مبادئ الثنيوية إلى أديان متعددة ثانوية بدائية قروية في الهند.

و بما أن النقلة من مفهوم دين تعدد الآلهة الطبيعية (Polytheism) إلى دين ثنيوي، أحدثت تغيراً جذرياً في رؤى الوجود، و علاقة الوجود مع الظواهر، سيكون من المفيد أن نشير هنا إلى بعض نواحي هذه النقلة.

ابتكر الفكر رؤى السحر و ممارسته في تداخل مع مجتمع الصيد لدى الإنسان العاقل. و قد مارس المجتمع السحر لمدة لا تقل عن مئة و ثمانين ألف عام. و من ثم ابتُكر الإنتاج الزراعي قبل مدة تقدر بأكثر من عشرة آلاف عام، و في تداخل مع صيغة هذا الإنتاج ابتُكرت رؤى كثيرة و متنوعة لأديان الآلهة الطبيعية. ابتكرت الثنيوية بصيغتها الزردشتية قبل ٢٦٠٠ عام، ربما أكثر قليلاً.

المهم هنا أن تعاقب رؤى الوجود، لم تظهر أي مرحلة خارج هذا التعاقب في الزمن. و هو ما يعني، أن الأديان لم تبتكر قبل السحر، و لم تبتكر رؤى الأديان الثنيوية قبل أديان تعدد الآلهة الطبيعية. ذلك لأن ابتكار كل منها له ظروفه الإنتاجية و الاجتماعية التي يظهر فيها، مع تطور قدرات الفكر في البحث في هذه الظواهر[١].

---

(١) قدم مؤخراً بعض الباحثين، بأن رؤى لإله كوني ظهرت مع زمن ظهور الإنسان العاقل، أو ظهر فكر الإنسان العاقل مع رؤى لإله بصيغة ما. إنها رؤى لا أكثر من واهمة هدفها تضليل تعاقب تطور الفكر، و تأكيد ارتباط فكر الإنسان العاقل مع نوع من إله كوني. إنها رؤى غيبية هدفها الدفاع عن الأساطير التي ابتُكرت ضمن ابتكار الأيديولوجية الإبراهيمية.

٤ ـ الردة الكبرى

و في وقت موازٍ لبلورة الرؤى الثنيوية في بلاد فارس، تطورت قبلها بعدة عقود من الزمن، المعرفة في الهند و لدى الإغريق، التي بدأت تبحث في مادة الظواهر. تجاوزت هذه الحركة أوهام السحر و قوى الآلهة المتعددة، إلى رؤى تلاحظ حركة الظواهر مباشرة، و انتقلت من وساطة الأرواح و الآلهة إلى الشك و المساءلة، فظهرت الهرطقة ضد مفهوم الدين، و تطورت لتأخذ مفاهيم الرؤى المادية و الإلحاد في الهند بصيغتها الكارافاكية (Karavaka)، و الفلسفية المادية الإغريقية.

إن الهرطقة كموقف معرفي، تؤلف المساءلة و الشك في المعرفة القائمة، بما في ذلك التقاليد و الأديان و الطقوس و العادات، بينما يحصر الإلحاد المعرفة بقدرات فكر الإنسان، و البحث المعرفي في خصائص المادة، بصيغتها الأولية أو العضوية.

يقول لنا المنطق بعامته، المفروض أن تتقدم المادية في كلا هاتين الحضارتين، و تقود تطور المعرفة. لم يحصل هذا التقدم، بل ظهرت ردة معرفية. و بدلاً من أن تتبلور الرؤى المادية المتوسعة أكثر في العلوم، ابتكرت الرؤى الثنيوية و ظهرت و تبلورت، و كان أولها الديانة الزردشتية، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. و لم تزل مبادئها فعّالة شاملة، تهيمن على الفكر بصيغ متعددة.

أشرنا في الفصل السابق إلى الأسباب و الظروف التاريخية الكثيرة لهذه الردة، و مبادئ تكرارها المتشابهة. إذ تتكرر الردات المعرفية، و تصبح فعّالة في الكثير من العهود و المجتمعات و صيغ الإنتاج المختلفة.

لقد تعدد تناوب التقدم المعرفي في مقابل الانتكاسات المعرفية، ضمن عمومية مسيرة التقدم المعرفي في الحضارات الكبرى، حتى نهاية الألفية الثانية ما قبل عهدنا. حصل ذلك في مختلف مجالات الإنتاج و رؤى الوجود للقوى التي تحرّك الظواهر.

تحصل الردّات (Regression) المعرفية كلما تبتكر معرفة جديدة، و بقدر ما تهدد مقام قادة المجتمع في القصور و المعابد و الأسواق، و تربك نظام معيش عامة الناس. لأن مجابهة معرفة جديدة، تتطلب ـ ليس قدرة إعادة تركيب المعرفة الفعّالة التي تعوّد عليها عامة أفراد المجتمع فحسب، بل ـ إعادة تركيب موقع و صيغة عمل الأفراد في مختلف مواقعهم في تركيب المجتمع، بما في ذلك مقام عمل الفرد و موقعه و أهميته في الدورة الإنتاجية، و إدارة تنظيم المجتمع. إذن، تحصل هذه المتغيرات الاجتماعية،

و ما تتضمن من ردات معرفية، بسبب التقدم المعرفي الذي يسبب تغيراً في تركيب العلاقات الاجتماعية، و موقع المعرفة التي يحملها الفرد في تعامله اليومي.

أو تحصل (الردات)، كلما تبتكر تكنولوجية جديدة، حصيلة تطور معرفة جديدة، حيث تسبب تغييراً في الإنتاج، و تبعاً لذلك، تغييراً في علاقات مواقع أغلب العاملين في تركيب تفعيل الدورة الإنتاجية، فتظهر مواقع للعمل و مقامات جديدة في إدارة المجتمع، و تزول في الوقت نفسه، أو تتدنى بعض المواقع التي كانت قائمة و فعّالة. و هو ما يؤدي إلى تغير في التوازن الطبقي و الفئوي القائم و المعتاد و المعتمد ضمن تركيب المجتمع.

فعندما تقدم بعض الفئات و الجماعات المتضررة على مقاومة التقدم المعرفي، تظهر قيادة تقود حركة رجعية أو أصولية. تسعى هذه الحركات لإرجاع عجلة تطور المعرفة، و ما ابتُكر من تطور تكنولوجي و تغيرات في التركيب الاجتماعي، و أحياناً يمتد مفعولها لمدة طويلة من الزمن.

إن أغلب الأفراد في مختلف مواقعهم في تركيب المجتمع، لا يمتلكون قدرات على التكيُّف، بالسرعة و الكيفية المناسبة، مع البدائل التي تظهر مع المعرفة الجديدة. ذلك لأن التربية التقليدية منذ الطفولة، لا تهيئ الفرد ليتقبل بالسرعة المناسبة بدائل معرفية مع التقدم المعرفي، الأمر الذي يؤدي إلى تغيرات في التركيب الاجتماعي. و هكذا تظهر الردات المعرفية و الحركات الأصولية، و تتكرر كلما تحصل نقلات جذرية في المعرفة.

إن قادة فكر المجتمع كأفراد أو جماعة، هم الذين يحققون الابتكار و التقدم المعرفي. إذ يؤلف الابتكار المعرفي في مختلف مجالات إدارة المجتمع: تفعيل الدورة الإنتاجية، و إدارة تنظيم العلاقات الاجتماعية، و رؤى الوجود، و المعرفة بعامتها التي تجعل من الممكن إدامة مجتمع الإنسان. و كلما تجابه الجماعة أزمة في قدرة تعامل مناسب مع البيئة، أو عجزها عن مجابهة المنافس لها. فغالباً ما يقدم الفكر المفكر، و يبتكر معرفة جديدة يسخّرها في مواجهة الظرف الجديد؛ فتظهر علاقة جديدة بين رؤى الوجود و واقعية ظرف المعيش. تعبّر هذه العلاقة بين الوعي بظرف الوجود، و في المقابل تطور المعرفة التي تحقق التوازن بين متطلبات هذا الظرف و صيغ كلتشريات التعامل، عن قدرات القيادة المفكرة على تحقيق هذا التوازن.

و ما إن يعجز ذلك الجزء من المجتمع عن تقبل الجديد، و التكيف معه، حتى يظهر قادة جدد، إما أفراد أو جماعة، تقوم بقيادة الردة. فإذاً، الردة المعرفية الحضارية، ما هي إلا دلالة على عجز قيادة المجتمع في مجابهة المتغيرات في البيئة. فتبتكر هذه القيادة المغايرة، أيديولوجية مضادة، هدفها رفض المعرفة الجديدة، التي سبّبت تغييراً في تركيب المجتمع و إدارته.

و بقدر ما تعجز القيادة عن مجابهة المتغيرات، يعجز المجتمع عن مجابهة الظرف الجديد، و يخلف المجتمع المعين نسبة إلى غيره. فتظهر في التاريخ أحياناً قيادة تبرر فشلها في قدرة ابتكار تحقيق التوازن بين تقبل المعرفة و تطورها. و لذا تظهر صيغ متعددة لرؤى تبرر هذا العجز. فيهيّئ المجتمع الظرف المناسب لظهور القائد المنقذ، الأوحد، قائد الضرورة، متجاوزاً جميع العقبات المحلية و الدولية، عن طريق خطابات غالباً ما تكون مفنطزة، و لا فرق إن كانت منطقية أم سريالية. المهم، أن يكون المجتمع متهيئاً لتقبلها و التوسل إليها؛ و من هنا يظهر المنقذ[٢]. فتبتكر قيادة المجتمع كلتشرية المخلِّص. لقد تبلورت رؤى المخلص و ظهرت بصيغ متعددة. و كانت أول صيغة واضحة لها، هي موعد ظهور «أهورا مازدا» في الديانة الزردشتية.

٥ ـ كيان الآلهة و وجودها المادي

ظهرت الثنيوية التي ابتكرت إلٰهين خارج الظواهر و التي أصبحت في تناقض مع وجود أديان الآلهة الطبيعية التي تجسد الظواهر. فحصلت بسبب هذه الرؤى إشكالية الربط بين كيان الإلٰه و الظاهرة التي تؤلف مادية الأشياء. و في مقابل الإلٰه اللا مادي، ظهر الإلٰه الجديد كياناً لا مادي في الرؤى الزردشتية، بينما كان الإلٰه في رؤية أديان الآلهة الطبيعية، يجسد الظاهرة، و الظاهرة كيان مادي. فأصبح الفكر عاجزاً عن الربط المنطقي بين كيان الإلٰه اللا مادي و واقعية مادية الظواهر، أي كيف يمكن للّا مادي أن يحرك المادة. إنها مشكلة غير قابلة للحل، لذا اتصفت بإشكالية معرفية، لا حل تجريبي لها إلا عن طريق الإيمان.

---

(٢) لقد تمثّل هذا العجز بصيغه المغالية في القرن العشرين، لمنح صفات لكلّ من هتلر و ستالين و جمال عبد الناصر ونكروما و الخميني و عبد الكريم قاسم و صدّام، و غيرهم من القادة الذين تمتّعوا بدرجات من الإلوهية. تعبّر مثل هذه الحالات عن عجز مغالٍ في تهيئة الظرف المناسب لظهور قيادة عقلانية، و عن عجز معرفي اجتماعي عام.

فأصبح الفكر يجابه منحيَين: إما أن يلغي مفهوم المادة ككيان مستقل قائم في الطبيعة، أو أن يعتبر وجودها تابعاً لإرادة الإله، فيُخضع جميع الظواهر لإرادة إله معيّن، كما افترضت الزردشتية. عند ذاك يكون قد حقق إخضاع المادة لهذا الكيان. و هذا ما كان الفكر «التوحيدي» عليه في مصر، و المثالية بمختلف صيغها التي ظهرت في الحوض المتوسط، و التي كانت تسعى إليها، في مرحلة تنشئة الديانة الزردشتية.

تبلورت هذه الرؤى المثالية في الشمال الشرقي من بلاد فارس و ألغت الآلهة المتعددة الطبيعية، و وحّدتها بكيانين: إله كلّي الشر، في مقابل إله كلّي الخير. فظهرت الديانة الزردشتية بهذه الرؤية الثنيوية للوجود، و تفرعت عنها الإبراهيميات.

في مقابل هذه الرؤى بمختلف صيغها المثالية و الغيبية، و في زمن بعد ظهور الزردشتية بأكثر من قرن، ظهر في اليونان الفيلسوف طاليس و زملاؤه. عطل هؤلاء مفهوم الآلهة، و اعتبروا الظواهر مادة يتعين البحث فيها، و التعامل معها كمادة. بهذه الحركة الفكرية حرروا المادة من الآلهة التي كانت تجسدها و تعبّر عنها في مخيِّلة أديان الآلهة الطبيعية. ظهرت حركة مشابهة في الزمن نفسه في الهند، واصطلح على كليهما بالفلسفة المادية. و لأنها تستغني عن المعرفة التي لا تبحث في مادية الظواهر، فتكون قد ابتكرت الرؤى الأولية لمفهوم الإلحاد.

و هكذا ظهرت بالتزامن حركتان فكريتان متزامنتان: الزردشتية من جهة التي تخضع الظواهر و المجتمع لقوى خارج الظواهر، لا مادية، شبحية، و نقيضها الرؤى المادية. فألّفا منذ ظهورهما، رؤيتين غير قابلتين للتسوية.

و من هنا أصبح يؤلف مع مرور الزمن، التنافس بين هاتين الرؤيتين قاعدة التطور المعرفي، و تبعاً لذلك تطور الحضارة بعامتها، منذ ذلك التاريخ. فاحتبس التطور ضمن تناقض و خصام بين الرؤيتين لمفهوم الوجود: المادي مقابل المثالي و الغيبي، و في حقب متناوبة من مد و جزر، كانت تهيمن إحداهما على الأخرى، و تبعاً لذلك على فكر و صيغة إدارة المجتمع.

٦ ـ تأسيس الديانة الزردشتية

إن أصل اسم هذه الديانة هو «زرائوسترا» (Zarathustra)، الذي أصبح في الإغريقية «Zoroastrian»، و في العربية الزردشتية. تدل الأبحاث على أن هذه الديانة

ظهرت نحو ستمئة عام قبل الموسوية، و ثمانمئة عام قبل المسيحية، و أكثر من ألف و أربعمئة عام قبل الإسلام. ظهر نبي هذه الديانة، «زوروأستر» (Zoroaster)، و انتشرت دعوته بعد أن اعتنقها الملك فيشتاسبا (Vishtaspa) في شرق إيران. فأصبحت هذه الديانة هي السائدة في بلاد فارس، و انتشرت في الشرق الأوسط.

تشدد هذه الديانة على الرؤية التي تقول: في البداية هناك قوتان، روحيتان خلاقتان: إحداهما تخلق الصالح، و هي «أهورا مازدا» (Ahura Mazda)، و الأخرى تخلق الطالح، و هي «أهريمان» (Ahriman). فبينما تمثل القوى الأولى، بالنور و ظهور الحياة و القانون و النظام و الصدق، و كل ما هو صالح، تمثل القوى الأخرى، أهريمان، الظلام و الوساخة و الموت و الشر.

يلتف حولهما مساعدون و وكلاء، من ملائكة خالدين، يجولون في العالم الدنيوي، و يمثلون صفات و رغباتِ كل من هذين الإلٰهين: أوهارا مازدا (الخير)، و أهريمان (الشر).

تقول الرؤى الزردشتية إن كامل تاريخ الكون، الماضي و الحاضر و المستقبل، ينقسم إلى أربع مراحل، كل منها يمتد لمدة ثلاثة آلاف عام. في المرحلة **الأولى**، لم يكن هناك مادة، و في المرحلة **الثانية** ظهر زوروأستر، و في المرحلة **الثالثة** انتشرت عقيدته. فبدأ النضال بين الخير و الشر؛ نضال عارم، و الإنسان يساعد أهورا مازدا، أو خلاف هذا يساعد أهريمان. كل حسب سلوكياته إن كانت حسنة أم شريرة. كان زايرز الكبير، أول إمبراطور اعتمد الدين الزردشتي، و اعتبره الدين الرسمي للإمبراطورية.

٧ ــ مبادئ الديانة الزردشتية

جاءت الرؤى الزردشتية بفرضيتين: **أولاً**، اعتبرت أن مصدر القوى التي تحرك الظواهر، كيانات من خارجها. و بهذه الرؤية عطّلت تماس الفرد مع خصائص المادة، لأنها أصبحت تقاد من قبل إلٰهين خارج الظواهر، لا تمثل أو تتجسد ماديتها، و لذا فهي غير ملموسة. فأصبح واقع تعامل الناس مع هذين الإلٰهين، تعاملاً مع قوى لا مادية، شبحية.

ثانياً، اختزلت جميع القوى التي تحرّك الظواهر، بهاتين القوتين المؤنستين. و هما: إلٰه الشر، الذي يظهر أولاً، و من ثم يظهر إلٰه الخير. و تبعاً لأنسنة هذين الإلٰهين، تنحصر همومها في هموم البشر. فأصبحت حركة الظواهر في هذه الرؤية مقترنة بهموم البشر.

المهم في هذه الرؤية أن هذين الإلٰهين ليسا بمادة، بل هما خارجها، و لذا أصبحا في واقعهما قوى شبحية، يقودان حركة الظواهر من خارجها، تنحصر همومها في هموم البشر، التي تتوافق معها أحياناً، أو تتناقض معها في أحيان أخرى، و ذلك حينما تمارس قدراتها كعقاب لهم.

و بسبب لا مادية هذين الإلٰهين، فلا يمكن للفكر أن يفحص سلوكياتهما، و مساءلتهما، أو تعريضهما لدحض منطقي؛ لأنه لا توجد مادة ملموسة، سواء مباشرة أو ما يمثلها، ليجعل الفكر منها مادة تخضع لبحث معرفي. فإما قبولها بإيمان مطلق، أو اللجوء إلى الهرطقة. فجاءت رؤى هذا الدين، رؤى غير قابلة للمساءلة و الإصلاح، لأنها خارج مادة الظواهر الملموسة، و لذا فهي خارج الفحص المنطقي. فلا يمكن مساءلتها منطقياً، لأنها ظهرت خارج منطق التعامل مع المادة. و لأنهما قوى شبحية، غير مرئية، ابتُكرت الأساطير لتدعم هذه الرؤى، كما إن الأساطير هي خارج واقع حركة مادية الظواهر.

كما ابتُكرت قوى مساعدة ثانوية لهذين الإلٰهين، كحاشية و أتباع لهم، تمثلهم على الأرض، «متجسدة» بالملائكة، و بصيغ أشباح. فمختلف الملائكة ليست أرواحاً كما في السحر الذي يمثل إرادة الظواهر و ماديتها. و لأنها لا تجسد الظواهر، فهي كذلك كيانات شبحية، لا مادية. و بما أن هذين الإلٰهين، المتمثلين بإلٰه الشر و إلٰه الخير، اللذين يؤلفان قوى جبارة شبحية مطلقة لا تخضع لقوانين خصائص المادة الطبيعة، كذلك فإن كيانات الملائكة لا تخضع لهذه القوانين أيضاً. فمثلاً، لا تخضع هذه الكيانات لقوى الجاذبية، و لا لسرعة حركة المادة، أو منطق السببية عامة. فتنتقل من موقع إلى آخر خارج مفهوم الزمن و السرعة، و تسمع الأصوات التي لا تسمع من قبل البشر، و التي لا تنتقل بواسطة مادة.

لقد انتشرت الديانة الزردشتية كانتشار النار في الهشيم، و ذلك لأنها تضمنت رؤى واضحة و تفصيلية للخلاص، مع ظهور المخلّص بزمن محدد مسبقاً، و هو أهورا مازدا، إلٰه الخير. يتضمن هذا الخلاص كل ما يتمناه الفرد، إن كان معوزاً أو مترفاً، إن كان شاباً أم متقدماً في السن، يتمتع بصحة جيدة أم لا؛ فالكل متساوون، يحصلون على الخلاص في عالم آخر سرمدي مريح، خارج الأرض؛ عالم ممتع، يتضمن كل الملذات التي يمكن أن يتخيلها الفكر في تلك الحقبة من تطور الفكر.

و نظراً إلى أهمية الرؤى الزردشتية و امتدادها بصيغها الإبراهيمية، و هيمنتها على أكثر من نصف الكرة الأرضية، سيكون من المفيد أن نشير بصيغة مختزلة إلى تاريخ

ظهورها و بعض فرضياتها التي امتدت في الزمن، و لم تزل فعّالة حتى عصرنا، و تأثيرها في تطور الحرفة و الفن الكلاسيكي الإغريقي/ الروماني.

ألفت رؤى الخلاص السرمدي في عالم غير الدنيوي سر قوى الديانة الزردشتية. فلم يكن لمجتمع الصيد و السحر رؤى واضحة للموت و الزوال. و كان المعتقد أن سبب الموت هو ممارسة السحر من قبل العدو، الذي هو ربما في قرية أخرى، أو أحد الأرواح الخبيثة في موقع قريب منها.

كما كانت الوفاة حدثاً مهماً في المجتمعات الزراعية و تعدد الآلهة الطبيعية، ربما يسببه أحد الآلهة. و لم يكن هناك عالم بعد الوفاة، سوى في بعض الأساطير، التي تذكر وجود عالم تحتاني مظلم، أو تناسخ الروح (Transmigration)، و ذلك بانتقالها بعد الوفاة من بدن إلى آخر، سواء أكان بدن إنسان أم حيوان. و في كل الحالات كانت رؤى غير واضحة. واعتبر، في مقابل هذه الرؤى في الوقت نفسه، الكثير من المثقفين الروماني، أن لا قيمة للحياة سوى الاستمتاع بمعيشهم على الأرض. و ظهرت أحياناً أقوالهم على قبورهم: يفتخرون بأنهم استمتعوا بوجودهم مدة حياتهم[٣].

٨ ـ مقومات الديانة الزردشتية

يمكن لنا أن نلخص أهم مظاهر النقلة إلى الرؤى الثنيوية، ذلك لأنها كانت أول ديانة ثنيوية واضحة، هيمنت على أيديولوجية الشرق الأدنى. و يهمنا منها هنا ما يلي:

أ ـ أدى تضخم الفائض في الإنتاج، إلى ظهور الطبقات المتباينة في المعيش، و عزل الطبقة الحاكمة عن هموم المجتمع. و مع ظهور الحضارات الكبرى، ظهرت معها السلطة المركزية في إدارة المجتمع.

فأصبح أغلب أفراد المجتمع بمعزل عن هذه السلطة، كما أصبح ينظر إليها بموقع متعالٍ عن المجتمع، بكونها خارجة عنه. بل أخذ في كثير من الحالات، الحاكم، أو الملك، أو القيصر، أو الإمبراطور، أو الخليفة، موقع الإله المركزي الذي يترأس

---

(٣) بلقيس شرارة، **الطباخ: دوره في حضارة الإنسان: التطور التاريخي و السوسيولوجي للطبخ و آداب المائدة** (بيروت: دار المدى، ٢٠١٢)، ص ١٦٠.

«و تدل القبور الرومانية على التشكّك بالدين و الانغماس الصريح بالملذات، فكتبت على أحد القبور: «لم أكن، لقد كنت، و لست بكائن، و لا أبالي» و كتب على قبر آخر: «لم يكن لي إلّا ما أكلت و شربت، لقد تمتّعت بحياتي». و كتب آخر على قبره: «لا أؤمن بشيء وراء القبر»».

السلطة. فأبعد هذا الإلٰه عن قدرة الفرد المتعبد، و لم يعد في تماس مباشر معه، لأنه خارج المجتمع. إنه إلٰه بمعزل عن المجتمع، قائم في قصور ضخمة محاطة بحراسة متعذر اختراقها. و من هنا ظهر الظرف الفكري لظهور إلٰه شبحي. فالشبح ليس كياناً غير مرئي، و إنما كيان ضخم قائم في كل مكان، مؤنس صورته دائماً في المخيِّلة، و لكنه غير ملموس.

و ما إن أصبح هذان الإلٰهان الثنيويان كيانات شبحية خارج الظواهر و المادة، حتى أصبح الفرد حراً في أن يسخّر قواهم المؤنسة في تحقيق رغباته و تمنياته و توقعاته و متطلباته، كما هو يشتهي، في إدامة الوجود. فأصبح فكر الإنسان فكراً اتكالياً على هذه القوى. إنها ممارسة و امتداد لوظيفة السحر اللا عقلاني، بعد أن أفرغ من قوى مادية الظواهر، حيث أصبحت إرادة الإنسان تتحكم بإرادة شبح يمثل كل القوى و الوجود. يقول فولتير الذي يعبِّر عن شبحية الإلٰه و هزلية وظيفته المؤنسة: «الإلٰه ممثل هزلي، غير أن الجمهور يهاب الضحك». و الإلٰه عند فولتير هو الله و المسيح في آن واحد.

ب ـ بنقل قدرات التفكير إلى خارج فكر الإنسان، عُطلت قيمة حق الابتكار المعرفي، فظهرت بيئة معرفية تتردد في منح قيمة إلى قدرات الابتكار، أو تنكر عليها قدرة الابتكار. فأدت بدورها إلى عجز عن تطور الحرفة في الحضارة الساسانية، و عن تحقيق النقلة من الحرفة إلى الفن. بينما حقق المجتمع الإغريقي تنشئتها.

ج ـ حصر قوى حركة التكوين الاجتماعي و مصدر المعرفة بإلٰهين.

د ـ اختزل هذا الدين تنوع قوى الظواهر الطبيعية و تعددها بقوتين، و أنسها. و بهذه الحركة نقلها من واقع وجودها المادي الطبيعي إلى وجود مؤنس. إما هي في صالح الإنسان، أو خلاف ذلك، و هي في تناقض كلي مع واقع وجودية و مادية الظواهر الطبيعية. إذ تتحرك الظواهر الطبيعية بالقوى الكامنة في خصائصها و المتأصلة في تركيبها الفيزيائي.

هـ ـ نقلت هذه الرؤى مصدر و قدرات التفكير إلى مصدر خارج فكر الإنسان، لأنها حددت مصدر المعرفة بنص إلٰهي، و بهذا عطّلت البحث المعرفي، باعتبار أن المعرفة قائمة مسبقاً في النصوص التي يصدرها و يمتلكها هذان الإلٰهان الثنيويان.

و ـ و بما أن صورة هذه الآلهة قائمة حصراً في المخيِّلة و خارج مادية الظواهر، فيصبح من المتعذر تفعيل قدرات المنطق في دحض فرضية قوى هذه

الأشباح. إنها فرضية لا تستند إلى مادة، و غير قابلة للفحص. و لذا يعجز الفكر عن فحص واقعية الظواهر، باعتبارها ظواهر منقادة بقوى غير مادية. لذا يتعذر على قدرات الفكر ابتكار معرفة جديدة، و ما زالت قدرات التفكير بمعزل عن واقعية تماس معرفي مع مادية الظواهر، و ما زالت تخضع حركة الظواهر في هذه العقيدة لقوى شبحية.

حصل هذا الخلل المعرفي الاجتماعي بسبب تعقُّد تركيب مجتمع الإنتاج الزراعي، و ما جاء به من تمايز طبقي و مقامي و اقتصادي، و ثراء و تبذير فاحش، مقابل فقر و عوز فاحش أيضاً، فأخذ الفكر يتوسل إلى قوى وهمية يبتكرها، خارج واقع الوجود، آملاً أن تعطل هذه القوى ما جاء به الإنتاج الزراعي من مفاضلات و تعسف و استبداد إداري، و خلل اجتماعي عام أدى إلى ابتكار إلٰه الخير وإلٰه الشر.

ز ـ الصدق و الفوضى: لقد خلق «أهورا مازدا» منحىً اجتماعياً اصطلح عليه بـ «أشا» (Asha)، و هو الصدق و الحق و النظام، الذي هو نقيض «دروج» (Druj)، الذي يؤلف: الفوضى، الكذب، الضلال. يمتد هذا الصراع إلى الكون بأكمله، بما في ذلك مجتمع الإنسان. و هناك فقط إلٰه واحد يتجاوز هذا، و هو أهورا مازدا (Ahura Mazda)، لم يُخلق بعد، و يتعين أن تنحصر العبادة فيه.

ح ـ لا تزامن الإلٰهين: يلخص تاريخ العالم في الرؤى الزردشتية، بالمعركة بين القوتين، إلٰه الشر في مقابل إلٰه الخير. يظهر أولاً إلى الوجود الدنيوي أهريمان (Ahriman) إلٰه الشر، فيعيث فساداً في العالم، و من ثم يظهر أهورا مازدا، و يقضي على إلٰه الشر، و يغمر أهريمان في هاوية جهنم إلى الأبد، كعقاب له، و معه جميع الناس الأشرار، فيستقر العالم مع مملكة السماء، و ينعم الصالحون بعالم الجنة إلى الأبد، بصحبة أهورا مازدا و الملائكة.

ط ـ الآفستا، المدوّنات: تؤلف الآفستا (Avesta) مجموعة المدوّنات المقدسة الزردشتية. و بالرغم من أن هذه المدونات قديمة، لكنها ترجع مجموعتها القائمة كما هي الآن، إلى زمن حكم شابور (Shapur II) (٣٧٩ ـ ٣٠٩). عَلَّم زراثوسترا بأن الإنسان حر في اختيار العمل، سواء السيئ منه أو الصالح، و من ثم يقرر مصيرهم. فالذين عملوا الصالحات من الناس ستكون الجنة في انتظارهم، أما الآخرون فيكون الجحيم مرقدهم.

ي ـ الاستمتاع و ليس التقشف: تحبِّذ الرؤى الزردشتية الاستمتاع في الحياة و ليس التقشف، و تعتبر التقشف نوعاً من الانكماش عن المسؤولية و الواجب نحو الذات. لذا ترفض الديانة الزردشتية مختلف صيغ التصوف و التنسك. إنها رؤى للوجود لا تؤمن بثنائية المادة و الروح، بل بدلاً من ذلك تشدد على ثنائية الصالح و الطالح.

ك ـ نوروز، احتفال رأس السنة: يعتبر احتفال رأس السنة، المسمّى «عيد نوروز» (Noruz)[٤]، الأكثر مفرحاً و الأهم بين الأعياد، و هو عيد الربيع، كما هو الممثل لتساوي النهار مع الليل. لقد أقرنت الزردشتية، كغيرها من الأديان التي سبقتها، الأعياد مع ظواهر الطبيعة؛ خلافاً للإبراهيميات التي جعلت مواعيد الأعياد أنسوية، كأعياد القديسين و مناسبات الطقوس كالحج. و لذا فإنها أعياد مجردة من واقع تعامل الوعي بالوجود مع الظواهر[٥].

ل ـ النار و الماء: اعتبرت الزردشتية أن الماء و النار مقوما الحياة. فالماء هو مصدر الحكمة، و النار رمز الحقيقة و الطهارة و مصدر النور و الوسيط في اكتساب التبصر و الحكمة. لذا يتعيَّن إدامة النار المقدسة، و غالباً ما يصلي الزردشتي بحضور النار خمس مرات في اليوم.

م ـ اليوم المنتظر: في نهاية المطاف، سيأتي يوم الخلاص، سينتصر أهورا مازدا، على إله الشر أهريمان. فيتعرض الكون لتغير كوني من جديد و ينتهي الزمن. و في نهاية التجديد، سيتحقق الخلق الكلي. و سترجع أرواح الموتى الذين كانوا قد أُبعدوا إلى الظلمات، و يتوحدون ثانية مع أوهارا مازدا، بشكل حي. و في نهاية الزمن، سيقدم المخلِّص ساوشيانت (Saoshyant) و يصلح العالم، بعد أن أعاد إحياء الموتى. و سيحصل تطهير نهائي من الشر في الأرض. و يرجع الذين توفوا كصبيان بصحة جيدة، لا يزيد عمرهم على الأربعين، و سيجد الذين توفوا أحداثاً أنفسهم في شباب دائم، في الخامسة عشرة من العمر. سيتغلب أهورا مازدا في آخر الزمان على شر أهريمان.

(٤) نوروز (Nowruz): اسم مركّب من كلمتين: (Now) و تعني الجديد، و (Roz) تعني اليوم، فأصبح هذا المصطلح يسخّر بدلالة عيد رأس السنة، أي بداية فصل الربيع.

(٥) لقد اعتمد الإسلام مواعيد الأعياد مرتبطة بالتقويم القمري، و هو امتداد إلى تقويم مجتمع الصيد و الجني الذي يفتقر إلى دقّة المواعيد التي يتطلّبها معيش الإنتاج الزراعي و المعاصر.

يحدّد توقيت الطقوس في الدين الإسلامي، كعيدي الأضحى و الفطر، عن طريق ظهور القمر. و يقرّر تحديد التوقيت بمشاهدة ظهور القمر بالعين المجرّدة.

و سيخضع العالم لتغيّر كوني، و يصل الزمن إلى نهايته. و سيتحقق التطهير النهائي للشر من الأرض، و ذلك عن طريق فيضان من معدن ذائب ينزل من السماء.

٩ ـ يوم الحساب و الجسر

طورت الزردشتية في العهد الأخميني (Achaemenian) (٣٣٠ ـ ٦٤٨ ق.ع.) مفهوم يوم الحساب و النار و الجنة، و التي لها إشارة في نصوص الـ «غاتاس (Gathas)»، و هي التراتيل التي وردت في الآفستا. تصف هذه النصوص جسر الحساب المعروف بـ «شين فات بريتم» (Chinvat Peretum)؛ حيث تعبر عليه الأرواح، فيحصل حسابها عن أعمالها و أفكارها التي حققتها في العالم الدنيوي. و يسبق يوم الحساب سجل لأعمال كل فرد في كتاب، متضمناً كل ما قام و فكر به الفرد من عمل صالح أو طالح، و يحاسب بموجبه. فإذا كانت أعماله صالحة، ينفتح أمامه الجسر و يعبر إلى الجنة. و خلاف هذا، سيسقط في الهاوية. و إذا توازنت أعماله الصالحة مع الطالحة، سيرسل إلى مرحلة انتظار يوم الآخرة، حيث سيجري حسابه آنذاك مرة أخرى.

إن شكل هذا الجسر كالسيف، الذي يصل بين الجنة و جهنم. فإذا كانت الروح جديرة بالقيم الأخلاقية، فتقاد الروح فوق الجسر إلى امرأة جميلة، و تعبر إلى الجنة. و إذا كانت الروح غير جديرة، عند ذاك تقاد إلى عجوز شمطاء شريرة، و في منتصف سيرورتها تسقط هذه الروح في جهنم. و يمتد معيش الروح الصالحة(٦).

- **الجنة**

ستعيش الأبدان الروحية في الجنة من غير طعام، لا تشعر بالجوع و العطش. و ستتكلم الإنسانية اللغة نفسها، و ينتمون إلى الأمة نفسها، من غير حدود. و سيتمتع الجميع بالخلود، و يتقاسمون أهدافاً و مقاصد مشتركة. و ستكون أبدانهم خفيفة الوزن، لا تلقي ظلاً.

١٠ ـ طهارة الأرض

تعتبر الأرض و الشمس مقدسة في الرؤى الزردشتية. و لذا لا يجوز دفن الموتى في الأرض. ذلك لأن الموت من عمل الشيطان، حيث تعتبر الجثة شراً. و تهتم الزردشتية

---

(٦) إن تأجيل إصلاح المجتمع إلى ظهور عالم صالح، ما هو إلا عجز السلطة و قيادة المجتمع عن تأمين معيش منظم مريح لأفراد المجتمع عامة.

في طهارة الميت، فيتم وضع الجثة في موقع مرتفع، تتعرض لنور الشمس و النسور، و بعد أن تنظف و تتخلص من فساد الجثة، تدفن بموجب هذا الطقس، فيتجنب تدنيس الأرض، كما يتجنب تدنيس الماء و النار من الجثة، قبل جمعها و خزنها.

إن اعتبار الشيء أو الظاهرة مقدساً، سواء أكان نور الشمس أم تمثالاً لإله أو معبد، هو تعطيل قدرة وظيفة الفكر في حق المساءلة، و حق اختيار البدائل. إن رسم تماثيل الإلٰه مثلاً، و إن كانت مؤشرات إلى كيان كوني شمولي، و لكن واقعه كيان مادي. تتجسد هذه الكيانات ضمن طقس التعبد، فيمنح مقام التقديس. و بهذه الصيغة من التقديس، تمنح مادة الأشياء أو صورتها في المخيِّلة، سواء حية، ميتة أو جامدة، قيمة و قوى غيبية، لا عقلانية. و يصبح بمنأى عن المساءلة و النقد؛ فيكتسب هذا الكيان صفة المقدس.

١١ ـ التبشير

لا يمارس الزردشتي التبشير أو هداية الآخرين. بمعنى، لا تفرض هذه الديانة نفسها على المعتقدات الأخرى. و لذا لا تتضمن مبادئ التبشير أو ممارسته.

١٢ ـ أهمية الزردشتية

تكمن أهمية ظهور الديانة الزردشتية في أنها بلورت رؤى أهم ردة معرفية في تاريخ تطور الفكر. و لأنها تضمنت رؤى تتوافق جيداً مع متطلبات هذه الردة، أي رؤى للخلاص السرمدي، فانتشرت و عمّت كامل القسم الغربي من حضارة الإنتاج الزراعي، من أفغانستان إلى إسبانيا، بصيغها المتنوعة من صيغ أديان الثنيويات. عند ذاك ضعفت لتحل محلها صيغ الإبراهيميات المتعددة. أشير إلى بعض ما اعتقد أهم مقوماتها و إشكالياتها التي تهمنا في هذا البحث.

١٣ ـ إشكالية تزامن الإلٰهين في الإبراهيميات

لم يظهر في الزردشتية خصام بين الإلٰهين: أهورا مازدا إلٰه الخير، مع أهريمان إلٰه الشر، لأن وجودهما غير متزامن، سوى أن إلٰه الخير يقضي على إلٰه الشر في يوم الآخرة. امتد وجود هذين الإلٰهين و تزامن في العقيدة الإبراهيمية. و لذا منذ أول ما ظهرا فيها و ألفا قاعدة العقيدة، كانا في خصام رهيب، أرهب سيكولوجية المؤمنين، و جعلهم في حيرة لا هوادة لها.

إذ كيف لإلٰه الخير، و هو الخالق و كلي القوى، أن يسمح لإلٰه الشر أن يعبث في الأرض و في معيش الإنسان و راحته، و لا يحرك ساكناً؟ فما الذي حل بصفة كلّي الخير و كلي القوى، التي تؤلف قاعدة رؤى العقيدة الإبراهيمية. هذا ما جعل هناك تبايناً جوهرياً بين العقيدتين الثنيوية: الزردشتية و الإبراهيمية.

١٤ ـ توحيد قوى الظواهر بإلٰهين في الزردشتية و الإبراهيميات

إن توحيد قوى الظواهر و اختزالها بكيانين موحدين، ينبني على رؤى لا عقلانية، لأن واقعية الظواهر متعددة، مع خصائص متنوعة متناقضة بسبب تنوع تركيب خصائصها الفيزيائية التي تسبب حركاتها و تفاعلاتها. لذا جاءت أديان تعدد الآلهة الطبيعية، أكثر منطقية و متطابقة مع واقعية الظواهر الطبيعية.

إن تعدد صيغ مركبات عناصر الظواهر لا تحصى. و بما أن كل عنصر يتسم بخصائص تميزه عن غيره من الأخرى، فكل من بين مركبات الظواهر تتسم بخصائص معينة، و تتفرد فيها عن غيرها، بحكم أنها مركبة من هذه العناصر. بمعنى، أن هناك في الطبيعة تعدداً لا يحصى من مقومات و حركات و طاقات تحرك الظواهر. فيؤلف الجمع بين خصائص متباينة، تناقضاً معرفياً لأبسط قواعد المنطق. فمثلاً: في الرؤية الثنيوية، ترتبط جميع الأحداث و الظواهر الطبيعية و الاجتماعية و السيكولوجية، من موت الملك و فيضان النهر و ولادة نعجة، و كسوف الشمس، و نضج بطيخة، بقدرة أحد الإلٰهين. فبات على المؤمن بالثنيوية أن يربط في مخيّلته كل هذه الأحداث المتنوعة، بعد أن يكون قد أنكر واقعية تعدد الظواهر و تنوعها، و تنوع حركتها و تطور صيغ أحداثها و تفاعلاتها. ألفت رؤى هذا الجمع، و لم تزل، لصفات الظواهر بقوتين و مصدرين موحدين، حركة فكرية لا عقلانية، عطلت التطور المعرفي في تطور حضارة الإنسان.

١٥ ـ تعدد الظواهر و تباين خصائصها

إن الرؤى الثنيوية لا تدرك أو تبحث في الظواهر بكونها كيانات، مركبة من عناصر متعددة متميزة مستقلة لا مؤنسة. بل لأنها مؤنسة في هذه العقيدة، فيتوسل إليها المؤمن، كما لو كانت قوى موحدة بإلٰهين. و انبنت هذه الرؤى على تناقض مؤنس لا منطقي. ذلك لأنها عطلت الفكر عن تعامل واقعي مباشر مع خصائص الظواهر، و اختزلتها بقوتين لا ماديتين.

ضمن صيغة هذا الاختزال، لا يمكن لنا أن نتكلم عن معرفة لواقعية الظواهر المتعددة. لأن قوى الظواهر أصبحت في هذه الرؤى تابعة لقوى الإلٰهين، بل لا وجود و لا قوى لها سوى ما يمنحها هذان الإلٰهان في آنية الحركة.

١٦ ـ المعرفة في الإبراهيميات ملهمة

إن المعرفة التي يحملها الفكر في الرؤى الإبراهيمية، سيكتسبها الفرد عن طريق الإلهام الإلٰهي، من غير تجربة و بحث أو تأمل ذاتي. و هو ما يجعل بحث الفكر في حالات الوجود تابعاً و اتكالياً.

بينما واقع اكتساب المعرفة، منذ أن ظهر الإنسان العاقل، و أخذ الفكر يفاعل الاستراتيجيات الغريزية و يبتكر شبكة الكلتشريات، يحصل بالضرورة ضمن اكتشاف تدريجي و مرحلي لخصائص مادة الظواهر، مقوماتها و حركاتها و علاقاتها، و كيفية التعامل معها، بهدف إرضاء مركب الحاجة و إدامة الوجود.

فإذا كان واقع المعرفة يُكتسب بإلهام إلٰهي مسبق، و الإلٰه كلي المعرفة، فتنتفي بذلك ضرورة مراحل تطور حضارة الإنسان. بل يقول المنطق لنا، كان يفترض أن يُلهم الإنسان بكامل المعرفة دفعة واحدة، منذ أن ظهر بصيغتة الأولى في «الخلق»، بصورة «آدم». و خلاف هذا، هو الدلالة على عدم كفاءة الخالق.

إن تنازل الفكر، أو عجزه عن تفعيل قدراته الابتكارية و المعرفية، إلى قوى خارجة عنه، ما هو إلا خداع ذاتي. إنها دلالة على عجز سيكولوجية الذات على مواجهة تعقيدات مركبات المعيش، و عجز قدرة التوافق مع تعقيدات إدارة مجتمع الإنتاج الزراعي، و كسل قدرة المعرفة.

يؤلف تنازل الفكر عن قدراته الابتكارية عاملاً سلبياً فعّالاً و مثبطاً لقدرات ابتكار و تطوير المعرفة، و عجزاً عن البحث في معرفة واقعية لخصائص الظواهر، و متطلباتها في إدارة المعيش.

١٧ ـ عجز القيادة و ردّات معرفية

كما يعبّر تنازل الفكر عن واقعية قدراته الابتكارية و المعرفية، كذلك تعجز قيادة إدارة المجتمع عن مواكبة التطور المعرفي فضلاً عن إخفاقها في توفير نظام منصف اجتماعياً،

و مريحٍ لسيكولوجيةِ أغلب أفراد المجتمع. هذا العجز أدى إلى إحباط سيكولوجية أفراد المجتمع كافة، و بالتالي إلى خضوع الذات لقوى غيبية، و التوسل إليها.

إنها دلالة عجز اجتماعي معرفي سيكولوجي، أخذ يتكرر، مع تقدم إشكاليات مجتمع الإنتاج الزراعي و تطورها. بدأت تظهر هذه الردات مخففة أحياناً، و متفاقمة أحياناً أخرى. و كلما تعي سيكولوجية الجماعة عجزها عن تأمين إدارة و قيادة تؤمن لها معيشاً مريحاً، و بصيغ مناسبة لسيكولوجية أفراد المجتمع، فتلتجئ إلى حركات تعطّل الفكر و إلى قوى وهمية غيبية خارج المجتمع، متمثلة بالمعجزات و ظهور شخصيات خارقة كالقديسين.

١٨ ـ النقلة من آلهة تجسد الظواهر إلى قوى شبحية

لذا انتقل الفكر من بحث مباشر في خصائص الظواهر و اكتشافها، عن طريق التعرف إلى سلوكيات الآلهة التي تجسد الظواهر، كما كانت الرؤى في أديان تعدد الآلهة، إلى صيغة اتكالية على قوى شبحية مجردة، ينحصر واقع وجودها في المخيِّلة. إنها قوى لا تمثل شيئاً في واقع الوجود، سوى شبحية أنسنة نفسها، و لا يمكن التعرف إليها بغير ما يضفي عليها الفكر نفسه من صفات.

و هكذا تغيرت العبادة، مع ظهور الثنوية، من علاقة ملاحظة حركة آلهةٍ تجسد مادية الظواهر، و من كونها تجربةً و ممارسةَ تعاملٍ مع سلوكياتها، إلى علاقات توسل لإلٰهين خارج الظواهر. فأصبح فكر الجماعة و الأيديولوجية السائدة اتكالياً، ينحصر بإلٰهين، بدلاً من فكرٍ باحث. أو، بقدر ما أخضِعت قوى و خصائص الظواهر لهذين الإلٰهين. بهذا القدر أصبح الفكر اتكالياً عليهما، فكر كسلان خامد، لا يبحث في خصائص الظواهر، سوى انتظار قدرة الإلهام الإلٰهي.

١٩ ـ لا صفات مادية ملموسة للإلهين يتأملها المؤمن و يبحث فيها

لا يوجد شيء ملموس في صفات هذين الإلٰهين، ليدركها الفكر، و يبحث فيها، و يتأملها و يناقش سلوكياتها، و واقعية علاقاتها مع الأشياء، سوى الإيمان بأنها تتصف بكلي القوى و كلي الوجود. فأصبح واقع علاقة الفكر، مع كيانات غير مرئية شبحية، لا تشبه شيئاً سوى أنسوية الذات نفسها. و هكذا، تتعطل قدرات التفكير من غير ظواهر مادية ملموسة يفحصها، و يتقبلها الفكر أو يدحضها، فيصبح فكر مؤمنٍ اتكاليٍ.

فأصبحت المعرفة المسخرة في التعامل اليومي مع الظواهر من قبل البشر، نوعاً من التمني و الاتكالية، خارج واقعية الوجود و متطلباته. و يصير بذلك الوعي بالبقاء حالة توسلية، و يُبتكر لكل حالة منها طقوس من التوسل و الخضوع.

٢٠ ـ العبادة الظرفية

لا تمثل التماثيل لدى المؤمن في أديان تعدد الآلهة الطبيعية، أكثر من أداة عبادة لقوى ظاهرة معيّنة. لذا هي عبادة ظرفية، لأن العلاقة التعبدية مع الإلٰه المعين المتمثل بالتمثال، تحصل حسب ظرف متطلبات معيش الفرد مع الظاهرة المعيّنة، في ظرف آنية الحاجة إلى الإلٰه المعيّن، و تبعاً للظاهرة التي يمثلها أو يجسدها. إنها علاقة مع إلٰه يمثل أو يجسد ظاهرة ما في واقع الوجود. ذلك لأن العلاقة مع أي من الظواهر، هي علاقة ظرفية في الزمن و المحل، تحصل فقط حينما يكون الفرد في تماس معها، و في حالات الوعي بالحاجة إليها. فالآلهة الطبيعية لا تدخل في سيكولوجية معيش الفرد إلا مع ضرورات التعامل مع ظاهرة معيّنة، سواء أكانت الشمس أم الريح أم أمواج البحر.

أشير في ما يلي، إلى بعض الأمثلة، من أديان و أيديولوجيات تعدد الآلهة الطبيعية، حيث توضح ظرفية العلاقة بين رؤى المتعبد و الظاهرة المعيّنة، و شكل الرمز المسخّر كالتماثيل و الصور.

فمثلاً، معيش الفرد في الصحراء الذي هو بعيد من البحر، لا يهمه إلٰه البحر «پوسيديون» الإغريقي (Poseidon). إذ كان يتمتع هذا الإلٰه بقوى عظيمة و عنف رهيب، يعبِّر عن وجوده بالعواصف و أحياناً بالزلازل، في نظر الإغريقي الساكن على سواحل البحار.

ـ بتاح (Ptah)، إلٰه الحرفة في الأساطير المصرية. لا وجود لإلٰه مشابه له في الجزيرة العربية، بسبب فقدان منح قيمة اجتماعية للحرفة، و إن وجد إشارة ستكون إشارة عابرة.

ـ نجد في الأساطير الإغريقية پيكاسوس (Pegasus)، الإلٰه من سلالة پوسيديون، و هو الفرس المجنحة. امتطى البطل پرسيوس (Perseus)، هذه الفرس المجنحة لنجاة الأميرة الجميلة اندروميدا (Andromeda)، من تنين البحر. لا معنى لهذه الأسطورة بالنسبة إلى المسلم الذي يُلقّن بأساطير تختلف تماماً عن الأساطير الإغريقية.

ـ يخصص في الطوفان (Circumambulation) حول المعبد في الطقوس البوذية، حيِّز مقدس كوظيفة لهذه العبادة، فيحاكي المؤمن بهذا الدوران وظيفة طقس مدار الشمس و الأجرام السماوية ـ باتجاه الساعة. و بهذه الحركة يقدم المؤمن الإجلال و البيعة للقوى الكونية، و في الوقت نفسه يؤمن لذاته الحماية الكونية؛ فالعلاقة الظرفية تخص حصراً دوران الشمس.

يدور البوذي حول المعبد و الـ «ستوپا» (Stupa). يمارس هذا الطقس في الديانتين البوذية و الهندوسية باتجاه دوران الساعة، متبعاً دوران الشمس في نصف الكرة الأرضية الشمالي. فيمثل معرفة يكتسبها الفرد، ضمن التنوير الـ «نرڤاني» (Nirvana)[٧]. لذا يؤمن السعادة القصوى لسيكولوجية ذات المؤمن، و تخطي الألم. إنه طقس مرتبط بحركة الظواهر الطبيعية، و لذا يمارس بظرف رؤى هذه الظواهر و فهمها.

ـ اعتُمِد تقليد مشابه في الجزيرة العربية، و أصبح الطوفان حول الكعبة ضمن طقس الحج، و هو طوفان باتجاه حركة الشمس، و من بين أهم طقوس العبادة الإسلامية. ففي هذه الحالة لا سبب لاتجاه حركة الطوفان في فكر المؤمن المسلم، سوى أنه تقليد و فريضة على المؤمن أن يؤديها قبل الوفاة، كما لا يؤلف هذا الطقس في فكر المسلم علاقة ظرفية مع اتجاه حركة الشمس.

ـ يحدد عدد مواعيد الصلاة في الزردشتية بخمس مرات في اليوم، و انتقل هذا العدد إلى الإسلام. فالمسلم يمارس طقس الصلاة بهذا العدد في اليوم، من غير معرفة سبب العدد، أو ربطه بتقاليد الطقس الزردشتي.

ـ يمارس الختان في المجتمع البدائي، وبخاصة عند القبائل الأفريقية، باعتباره أحد الطقوس المتنوعة المشابهة بقطع أجزاء من البدن أو تشطيبه، فيحقق للفرد مقام النقلة من الطفولة إلى الصبا و التهيّؤ للصيد و الحرب. كما ابتكر هذا الطقس في المجتمع البدائي الأفريقي كأداة تشير إلى الانتماء القبلي. و غالباً ما كان يمارس كل من الذكور و الإناث هذا الطقس و يخضعون له. انتقلت هذه الممارسات إلى مصر القديمة، و منها إلى الشعوب السامية، فاليهود ثم الإسلام. لقد اعتُمد طقس الختان من قبل اليهود و الإسلام من غير بيان سبب. بينما الختان يشوِّه جمالية شكل القضيب و البظر (Clitoris)، و يقلل من حسية متعة الجِماع (Intercourse)، لكل من الذكر

---

(٧) النرڤانة (Nirvana).

و الأنثى، بسبب إزالة قفلة (Foreskin) القضيب و تشويه البظر. مع ذلك نجد أن الإبراهيمي اليهودي و المسلم المؤمن، ملتزم كل منهما بالختان خارج ظرفية أسباب ظهور هذا الطقس في المجتمع البدائي.

خلاصة القول: إن أغلب طقوس التعبد في الإبراهيميات، ترتبط برؤى شمولية لا ظرفية، فتصبح مقدسة، و تتجاوز ظرف الطقس، فتصبح طقوساً تمارس في جميع ظروف المعيش، و ضمن جميع علاقات الإنسان مع الظواهر، مهما كانت و في أي زمن؛ لأن الآلهة الإبراهيمية شمولية، إضافة إلى كونها خارج الظواهر، و هي في الوقت نفسه، خارج الزمن، و المحركة لجميع الظواهر.

و بما أن الخالق هو المحرك لكل الظواهر: الطبيعية و الاجتماعية؛ لذا فإن العلاقة معه علاقة تعبد شمولي، و ليست ظرفية. فيصعب على المؤمن الإبراهيمي أن يتصور علاقة غير شمولية، ظرفية. فيعتبر ما يمثل الإلٰه، من منحوتات و صور كما لو كانت ترمز لواقعية الإلٰه نفسه، بالنسبة إلى مؤمن بتعدد الآلهة. و الإلٰه في هذه الحالة، يمثل أو يجسد ظاهرة معينة. لذا يجد الإبراهيمي فرضاً عليه أن يحطم تماثيل رمز الآخر. لأنه بهذا الفعل، بالنسبة إلى العقيدة الثنيوية الإبراهيمية، لا يحطم إلٰهاً ظرفياً، و إنما شمولية العبادة، و المنافسة و البديلة إلى أهورا مازدا، يهوا، الرحمن، الله.

٢١ ـ أنسوية الظواهر(٨) و ظرفية العبادة

يؤلف الاختزال المؤنس لقوى الظواهر، بمفهوم الخير و الشر، نكران استقلالية الظواهر الطبيعية عن هموم البشر. فيؤلف رجعة لصيغة من سحر مجتمع الصيد، سحر من غير معرفة عملية في التعامل مع الظواهر، و في تباين مع ما كان عليه السحر في مجتمع الصيد.

إنها ردة معرفية و نكران للتقدم المعرفي الهائل الذي حققته الحضارات الكبرى، و الحركتان المادية الكارافاكية في الهند، و الفلسفة المادية في المجتمع الإغريقي، اللتان تزامن ظهورهما مع ظهور الزردشتية.

إن هدفنا من بيان بعض الملاحظات عن الديانة الزردشتية، ينحصر في مساءلة واحدة، و هي وصف تحول الموقف من الوجود من ذلك الذي يتعامل مع مادة الظواهر،

---

(٨) Anthropomorphize of Phenomena.

إما عن طريق مادية و منطق ممارسة السحر، أو مادية الظواهر الطبيعية و الاجتماعية عن طريق الآلهة الطبيعية التي تمثل و تجسّد هذه الظواهر، إلى عبادة لقوى لا مادية غير ملموسة.

ففي كلا الحالتين: ممارسة السحر في مجتمع الصيد، و ممارسة طقوس أديان الآلهة الطبيعية في المجتمع الزراعي؛ هناك وعي ضمني بأن ما يحصل من تعامل يتحقق مع مادة الظواهر. غير أن الثنيوية غيّرت هذا الموقف، و جعلت التعامل كما لو كان مُقاداً من قبل قوى خارج الظواهر. كما أصبحت حركة الظواهر في هذه الرؤى تقودها القوى نفسها التي تقود حركة معيش الإنسان، قيادة هدفها مصلحة هموم الإنسان. و هكذا تخضع الحركة الأنسوية قوى الظواهر و حركاتها لهموم الإنسان.

و ما يهمنا في كل هذا، تأثير هذه الرؤى في صيغة تفعيل الفكر مع المادة ضمن حركة الإنتاج، و دور حرية الفكر في تفعيل حركة التعامل مع المادة. لقد أشرت في بحث الإنتاج الإغريقي قدرة هذا المجتمع على إحداث النقلة من الحرفة إلى الفن، بصيغ متميزة، حققت إنضاج مبادئ التكوين الكلاسيكي. بمعنى، كان التعامل مع المادة حراً. و تعني الحرية هنا حق الحرفي في التعبير عن خصوصية سيكولوجية ذاته، في آنية تحويل المادة الخام إلى مصنّع، و ذلك باستقلال عن مرجعية الحرفة. كما تعني الحرية المعرفة المناسبة لخصائص المادة المتعامل معها. و بقدر ما يمتلك هذه المعرفة، سيتحرر التعامل من هدر الجهد المتطلب في التعامل.

و بقدر ما كان يعي بأهمية هذه الحرية لذاته، سعى ليعبّر عن خصوصية سيكولوجية سمات و حركاتٍ لكيانات الحية و الأفراد التي تظهر في منحوتاته. تعبّر هذه عن سمات الفرح و الشجاعة و الخوف و الارتباك و التعاطف و الغضب و العنف و الضعف و الألم، و غيرها من تعابير سيكولوجية الكيانات الحية بظروفها الخاصة، أو الحدث الذي تجد نفسها فيه، سواء في معركة حربية أو لقاء غرامي أو احتفال ديني أو شعبي. نجد نحت هذه السمات بصيغتها المميزة و في الـ «تيمپانوم» (Tympanum) و الـ «ميتوبات» (Metopes) في معبد البارثينون في أثينا، الذي شيد في القرن (٥) ق.ع. لا نجد بهذا المستوى من التعبير لخصوصية الحدث أو تسجيل لسيكولوجية الفنان في مصنّعات الحضارات الكبرى، سوى في حالات نادرة، و من بين أميزها صورة اللبوءة الجريح في النحت الأشوري.



اللبوءة ـ ريليف أشوري نينوى



البارثينون ـ روما



معبد تيمبانوغوس ـ (Utah)

و لولا هذه الحرية لما تقدمت الحرفة، و لما ظهر الفن أصلاً. و لما تمكن الفكر من أن يجسد المادة المصنّعة بسمات سيكولوجية الذات، و سيكولوجية الكيانات الحية الأخرى، كالتعبير عن معاناة الأحصنة في الحروب و تعاطف الكلاب مع أصحابها.

وهذا يوضح لنا أن الحرية التي فقدها الحرفي بسبب هيمنة الثنيوية على الفكر، سببت عجز الحضارات، التي اعتمدت العقيدة، عن إحداث النقلة إلى مقام الفنان و الابتكار و الصفة الفنية.



بوابة سوق ميلتوس
(Market Gate from Miletus)



عمارة ساسانية ـ
طاق كسرى

٢٢ ـ إرضاء الحاجة الرمزية لإله غير مادي

يتضمن الشيء المصنَّع، و يعبّر عن ثلاث حاجات، و من بينها إرضاء الحاجة الرمزية. يؤلف إرضاء الحاجة الرمزية، و هي حاجة قاعدية، لدى رؤى سيكولوجية تعبّر عن هوية الذات و الانتماءات التي تنخرط ضمنها. ففي مثل هذه الحالة، تمثل العلاقة مع المصنَّع، شكل المصنّع، و دلالة الانتماء. تزول هذه القيمة حينما يستبدل المؤمن انتماءه. أو، كلما يتغير ظرف و متطلبات الانتماء، و التعبير عن مقام و هوية جديدة للذات، عند ذاك تزول قيمة الدلالات التي يُحمل بها الشكل. و بزوالها تزول قيمة رمزية المصنّع. عند ذاك تبتكر أشكال لمصنّعات مع دلالات جديدة لتعبّر عن هوية الجماعة، سواء أكان معبداً أم تمثالاً لإله أم علماً لأمة ما.

و بهذا المنطق الأنالوغي، تعتبر الأداة المؤشرة إلى عقيدة منافسة، خطراً على هوية الذات. فيقدم الفكر و يحطم المصنّعات التي يحمل شكلها مؤشرات بدلالة العقيدة المنافسة و المنبوذة، بقدر ما تعتبرها سيكولوجية الذات خطراً على الرؤى الجديدة و على الوجود. و هذا ما يفسّر لنا مسببات الحركات الدينية و السياسية التي تقدم على تحطيم المصنّعات التي توظف في تأشير الرؤى المنافسة. إن تحطيم المصنّعات التي تعبّر عن رمزية الآخر، بسبب ما تحمل من دلالات مضادة لما تقبل به الذات، يؤدي، و قد أدى في الماضي، إلى زوال معالم تحمل قيماً استطيقية. إن تحطيم أي مصنَّع رمزي، يؤلف احتمال تحطيم شكل يحمل صفة استطيقية مميزة، و بما أن الشكل الرمزي غالباً ما يؤلف حالة فريدة، فإن تحطيم ذلك المصنَّع يؤلف تحطيم شكل فريد.

٢٣ ـ إشكالية التعبير عن الشبح في العقيدة الجديدة بمادة

كانت الآلهة في مختلف مراحل ابتكار أديان تعدد الآلهة الطبيعية (Polytheism)، تجسد مادية الظواهر، و كان الإلـه يعبّر عن إحدى الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية. تغيرت هذه العلاقة جذرياً مع الديانة الثنيوية فأدت إلى ظهور إشكالية في كيفية التعبير عن رؤى لقوى مجردة (شبحية الإلٰه) تفتقد وعياً ضمنياً بوجود المادة و التفاعل معها. فأصبحت وظيفة مؤشر الشكل تشير إلى قوى مع كيان غير مادي، و لكن بشكل و كيان مادي. وقد أحدث ذلك عجزاً معرفياً و سيكولوجياً في كيفية التعبير عن هذه العقيدة الجديدة.

لقد جابه قادة المسيحية هذه الإشكالية في دور تنشئة العقيدة، و هي كيفية التعبير عن إلٰه أو دين جديد، يختلف جذرياً عن تلك التي سبقتها. و هو التعبير عن إلٰه غير مادي، مع استخدام مصنّعات مادية. لم تتعرض الزردشتية لهذه الإشكالية، لأنها مثلت الإلٰهين: إلٰه الخير و إلٰه الشر؛ بالصيغ التقليدية لأديان تعدد الآلهة، و امتداداً لها. كما إن اليهودية لم تسعَ لمواجهة هذه الإشكالية، لأنها لم تسخّر المصنّعات لعرض شكل الإلٰه الثنيوي.

فلم تكن نقلة سهلة المنال، بالنسبة إلى قادة المسيحية لأنه لم يكن هناك نموذج قائم تقتدي به. فكان عليها، أن تبتكر شكلاً لإلٰه لا مادي، شبحي، مسخّرة صورة إنسان و هو كيان مادي، و مسخّرة مادة لعرض هذه الصورة اللا مادية. و لكنها بتجاوزها هذه الإشكالية، باستعمالها مادة لعرض شكل الإلٰه اللا مادي، تكون قد تنازلت عن شبحية الإلٰه، و جسّدت بالقدر المناسب الرؤى في صورة إنسان حي قائم في العالم الدنيوي ضمن معيش الجماعة. فكانت حركة لقدرة تثاقفية (Intellectual) تمكنت من إرضاء هموم فكرية لم تجابهها سيكولوجية الإنسان قبل هذا. و هكذا استطاعت العقيدة المسيحية أن تمثل إلٰهاً لا مادي و بشكل إنسان.

مع ذلك، لم تلاقِ الأيديولوجية المسيحية صعوبة كبيرة في إحداث هذه النقلة، لسببين: **أولاً**، تأسست العقيدة المسيحية و تطوّرت ضمن الحضارة الكلاسيكية، حيث تربّى و نما القادة مع الفنون الكلاسيكية بمختلف صيغها. و **ثانياً**، كانت المسيحية دعوة تبشيرية، و ليست غزواً بدوياً عدائياً. بمعنى كانت ديناً في دور التنشئة من غير أن يكون عدوانياً مع الآخر، و لم يمتلك القوى الضاربة ليصبح عدوانياً.

لقد حصلت هذه النقلة و نمت، مع عوز في خبرة التكنولوجية الحرفية. و لأن نشوء المسيحية كان تحت إرهاب سلطة الإمبراطورية الرومانية، فلم يمتلك القادة المسيحيون التكنولوجيا المناسبة للتعبير عن متطلبات الرمزية الجديدة، و إرضاء الحاجة الاستطيقية في الوقت نفسه. لذا، و بسبب هذا العجز المعرفي و الحسي، عجزت القدرات المعرفية عن تعامل مع ما يُحمل شكل مادية المصنّع لشكل الإله الجديد من الصفات الاستطيقية. ركّزت هموم المؤمن على إرضاء حاجة رمزية أيديولوجية الدين الجديد. و ربما أصح أن نقول، لم يكن المؤمن المسيحي في تلك المرحلة بحاجة ملحّة إلى إرضاء الحاجة الاستطيقية، أو لم تكن من بين همومه الملحة.

باشر قادة المسيحية دعوتها، و جعلت مواقع العبادة في مرحلة التنشئة ببناء مصنّعات و مذابح (Alters) العبادة أحياناً في حدائق المعابد الرومانية، من غير أن تجد تناقضاً في طقس العبادة في مرحلة التنشئة. ذلك لأنها كانت دعوة تبشيرية قائمة على الإقناع والتسويات، كما كانت دعوة لا تمتلك قوى ضاربة.

أمر آخر هيّأ ظرف هذه النقلة، هو أن العقيدة المسيحية لم تحمل فكراً يحتقر الحرفة و ينبذها، لأنه لم يرجع أصل موطن تنشئة قادتها إلى بداوة الجزيرة العربية. مع ذلك، لم يمتلك الحرفي المؤمن في هذه المرحلة تكنولوجية حرفية متقدمة، مقارنة مع ما كان يتمتع به الحرفي/ الفنان الكلاسيكي، من نضج و قدرات معرفية و حسية. سخّرت المسيحية التكنولوجيات الحرفية البيزنطية في بداية تنشئة التعبير عن شكل إله الدين الجديد. فلم تتمتع هذه المرحلة بإمكانات ترتقي إلى مقام فن ناضج كما كان الظرف متهيئاً للحرفي الإغريقي. لكنها مع ذلك، و إن سخّرت حرفة متدنية نسبياً، فحصل تصوير إله مشحون بقوى مقدسة من نوع جديد. كما ابتكرت صيغة جديدة لإله غير مرئي، بصورة إنسان. لم تسعَ حرفة ما قبل هذه الحقبة إلى تعرض صورة كيان شبحي غير مرئي، لأنه لم يكن له وجود في أيديولوجيا مجتمع الحضارات الكبرى، كما لم تبتكره سابقاً المخيِّلة الثنيوية. فكان القادة المسيحيون هم الذين ابتكروا و عبّروا عن هذه الإشكالية، و عرضت المادة بدلالة لا مادية. لهذا السبب، تأخر تطور الحرفة حتى ق. (١٤)، قبل أن يظهر الفنان بصيغته الناضجة في الحضارة المسيحية.

لقد ظهرت الحرفة البيزنطية و الحرفة المسيحية الأولية، لا تمتلك صفة التفرد، و ليست لها قدرة التعبير عن وجدانية ذاتية الفنان المصنِّع. كما إنها سخّرت تكنولوجيا و أشكالاً، كان قد ابتكرها غيرهم، و كانت لوظائف غير التي أخذ المسيحيون

يسخرونها. فمثلاً، رسوم المسيح في موزاييك «رافينا» (Ravenna)، تختلف قليلاً عن الصورة و التكنولوجيا البيزنطية، و أضيفت فقط عليها هالة تقديسية.

فأصبحت تمثل الأيقونة (صورة المسيح في رافينا) ليس أهمية المسيح كإله بالنسبة إلى المتعبد فحسب، بل كذلك، مادية الصورة عنده، التي أصبحت ذاتها مقدسة، يتعامل معها كما لو كانت هي كذلك. فأصبح الإله المسيحي اللا مادي، يجسّد و يمثّل بمادة.

لقد آمن الفنان الحِرفي البيزنطي المسيحي، بقدسية المسيح، فحقق شكلاً يعبّر عن هذه القدسية. فتمكنت هذه القدسية من نقل الصورة في مخيِّلة المتعبد من واقعها المادي، إلى خارج واقع الوجود المادي، بعيدة من قدرة المساءلة و التماس، و جعلها كياناً مقدساً، و هو الهدف من ذلك. لذا أجاد الحِرفي بمنح مادة الموزاييك في هذه الصور، قيمة تعبيرية تقديسية متميزة، من غير أن يضفي عليها خصوصية ذاتية الحِرفي، و لم يكن التعبير عن هذه الخصوصية الذاتية هدفاً عنده، بل أطلق الطاقة الوجدانية المتطلبة لتحقيق هذه النقلة.



صور متعددة للمسيح خلال عصور وثقافات مختلفة

لا يؤلف التقديس علاقة طبيعية بين الفكر المتلقي و الكيان المقدس. التقديس هو إبعاد الشكل و ما يتضمن من علاقة مع دنيوية الذات، إلى خارج قدرات و حق قدرات معرفة المساءلة. فهو تعطيل العلاقة الشخصية مع كيان الشكل، عن قدرة وظيفة الفكر الحق في اختيار البدائل. إن رسم أو نحت تمثال المسيح أو قديس، و إن كانت فيهما مؤشرات إلى كيان كوني شمولي، لكنه في آنية التعبد، يتجسد الإله مادية الشكل. و بتسخير آلية التقديس، و تجسيد مادة الرسم و التمثال قوى إلوهية الإله نفسه، انطلقت أشكال الكيانات الإلهية، المسيحية البيزنطية، متّصفة بالتضخيم و المبالغة و المعالم

المجردة (Abstracted)، بمعزل عن واقع الوجود. و لكنها، في الوقت نفسه، تحقق وظيفة حماية تمثل قوى الكيان المقدس. و هنا تكمن مهارة الحِرفي البيزنطي، و عظمة الصور و المنحوتات البيزنطية المسيحية. وذلك ما يفسر لنا سبب موقعها خارج المساءلة بالنسبة إلى المؤمن.

٢٤ ـ الدورة الإنتاجية و قيمة مادية المصنّعات

يتعين تذكير أنفسنا بأن شكل المصنّع هو حصيلة تفعيل الدورة الإنتاجية، و قدرة إرضاء ما تفترض الحاجة الرمزية من عقائد و عاطفة يتعين التعبير عنها.

يحصل تفعيل الحرفة ضمن الدورة الإنتاجية، و ضمن سيرورة تماس واقعي للفكر و اليد مع خصائص المادة. فيكتسب الفكر بسبب هذا التماس العملي مع المادة، معرفة تتراكم في الذاكرة من خلال منطق تجربة التعامل نفسه، و التي تكون عادة عن طريق التلقين و قدرات الأنالوغ، و التشابه المفترض، أو، تقليد الآخرين و التنظير، و ابتكار الفرضيات التي لا تعرّض لفحص تجريبي عملي مدعم بتعامل مباشر مع المادة. لذا ستكون هذه الصفة من المعرفة، معرفة من غير دعم التجربة العملية مع خصائص المادة، حرة نسبياً من ضرورات هذا التعامل. حيث ستهيئ أحياناً ظرف ابتكار أوهام و غيبيات و خداع ذاتي، و التي تمثل مختلف صيغ الرؤى المثالية.

إذاً، المصنَّع الذي يمنح قيمة معنوية، كالتقديس، سيؤلف في أغلب الحالات: **أولاً**، أداة يبتكرها الفكر، كان قد سخّر يده مسبقاً في تصنيع شكل مادة الأداة، التمثال أو الصورة، التي سترضي هموم سيكولوجية الذات. فتسخّر هذه المصنّعات، كالتماثيل و النصوص و غيرها، لتؤدي وظيفة ربط بين رؤى كيان المقدسات كالآلهة و الملائكة و القادة، بهدف إرضاء هموم الهوية، كما هي في المخيِّلة. بينما في واقع الوجود، يتألف شكل المصنّع من مادة مصنّعة قائمة في عالم مادية الوجود.

ثانياً، يؤلف المصنَّع بحكم كونه مادة جامدة، كمادة النصوص الدينية، من الورق و الحبر، أو تماثيل الآلهة من خشب و حجر، فهي مادة في واقعها الدنيوي، يبتكر الفكر شكلاً لها، و تصنعها يد الإنسان. لذا فإن واقع قدسية المصنّعات، سواء أكانت تماثيل الآلهة أم نصوصاً دينية، لا يتجاوز واقع قيمتها عن مخيِّلة المؤمن و الملتزم، و ليس خارجها. لا قيمة رمزية للمصنّعات بذاتها خارج الفكر و الإيمان.

ثالثاً، الفكر هو الذي يمنح هذه الكيانات، مهما كانت، قيمة محبذة أو دونية، الرفض و القبول، سواء أكانت إلٰهاً أم قطعة ورق أم قماش أم رخام. إن واقع قيمة المصنّعات، هي دائماً و بالضرورة من ابتكار الفكر، و لا يوجد قيمة لكيان خارج الفكر.

تعي الذات هموم وجودها، بعزلتها (Loneliness) في هذا الوجود، ضمن عالم متوسع خارج عنها، ما لا نهاية له. فتلتجئ كلما تعي خطراً على وجودها، إلى ابتكار كيانات تمنحها قوى من صميم المخيِّلة، لتسخيرها في حماية ذاتها. و هنا مصدر القيمة التي تمنحها إلى الآلهة، و غيرها من الكيانات المقدسة، و هي القيمة نفسها التي تحمل بها مادة المصنّع.

لذا، بقدر ما يكون الفكر عقلانياً و موضوعياً في رؤيته، و موقفه من هموم الذات، و رؤى الوجود، سيكون بهذا القدر موضوعياً من المصنّعات التي يبتكرها و يصنّعها. في المقابل ستكون الرؤى بالقدر نفسه لا عقلانية، تحمل هوية مهزوزة، تتمثل بالموقف من المصنّعات كتماثيل الآلهة و الأيقونات و المعابد و المصنّعات المقدسة الأخرى، كالنصوص الدينية و طقوسها. فتمثل هذه العلاقة مع المصنّعات المقدسة حالات لسيكولوجية غير عقلانية.

هذا لا يعني أنه لا قيمة مادية متأصلة في مادية المصنَّع. يحمل المصنّع جهداً يعبّر عن فكر و قدرات ابتكار حسية و معرفية. و بقدر ما يحمل شكل المصنّع من جهد و فكر من قدرات ابتكار التعبير و يفك دلالاتها، سيعي المتلقي المتجاوب، بما يحمل شكل المصنّع من صيغ لصفة الأبتمال، فيمنحها القيمة المناسبة، بما في ذلك القيمة الاستطيقية.

لذا، تحمل تماثيل الآلهة و القادة و غيرها من المصنّعات قيمتين: **أولاً**، قيمة رمزية تكمن في محض المخيِّلة لا خارجها، و هي قيمة طارئة، بقدر ما يعبّر المصنَّع عن هوية الذات. و **ثانياً** قيمة يحملها المصنِّع بما يحمل من جهد فكري، حسي و معرفي، و ما اكتسب الشكل من صفة الأبتمال، و ذلك في ظرف معين من تاريخ تطور قدرات الفكر، و ضمن تطور حضارة الإنسان بعامتها.

٢٥ ـ زوال قيم الرمزية و التربية، و إدامة الاستطيقية

تبني مادية الكيان و قيمته الاستطيقية، بقدر ما يحمل الشكل من الصفة الأبتمالية و الهارموني. و بما أن الوعي و الحس بهذه الصفة الذي تكتسبه المادة نتيجة كفاءة

التفاعل بين الفكر و المادة في مراحل تفعيل التصنيع، فإنها صفة لعاطفة و حسيات و معرفة تكتسبها المادة كمعالم، حيث يتمكن الفكر في زمن لاحق، من فك دلالات معانيها، و الوعي و الحس بما يحمل الشكل من صفة الأبتمال و الهارموني. إنها نوعية (Quality) ليست طارئة لقيمة تحملها مادية بدن المصنَّع، و إنما تتأصل في شكل المادة في مرحلة التصنيع. بينما قيمة صفة الرمز هي سيكولوجية محض تفاعل الذات في دور التلقي، و في ظرف الحاجة لهذه الصفة، و لذا قيمتها طارئة، فتزول مع زوال الحاجة التي تفترضها العقيدة.

بمعنى، لا تزول القيمة الاستطيقية ما زال هناك فكر يتمكن من ترجمة هذه الصفة الاستطيقية في شكل مادية المصنَّع المعيّن، مهما طال الزمن، و تغيرت متطلبات معيش سيرورة الحضارات.

و هنا مصدر تعرض الفكر لإشكالية وجودية، و هي أزمة أهمية ابتكار شكل يرضي مركب شبكة الكلتشريات، حيث تتوازن قيم الحاجات الثلاث. إن شرط ابتكار هذا التوازن، و من ثم فك معاني المعالم، أن لا تكون سيكولوجية وجود الكيان مهددة، حيث تمنح هذه السيكولوجية الأفضلية لكلتشرية تركز على إرضاء الحاجة الرمزية، و إهمال الحاجة الاستطيقية. لا يمتلك الفكر غريزة لآلية توازن إرضاء مركب الحاجة. فإخضاع غريزة البقاء للتفكر العقلاني، و ابتكار كلتشرية توازن بين مختلف أصناف الحاجات الثلاث، أو منح كل من الحاجات أهميتها التاريخية خارج موقعها العرضي و الذاتي، ينبني على نوعية التربية التي تُروِّض الفكر منذ الطفولة. إنها حالة اجتماعية لم تظهر إلا بصيغها الأولية في المجتمع الإغريقي الأثيني، و من ثم في عصر النهضة و ضمن الرؤى الليبرالية. إنها حالات ظهرت في تاريخ تطور الحضارة، و إن تدل على شيء، فإنها دلالة على نضْج قادة المجتمع، من تلك الحقبة.

٢٦ ـ عجز توازن إرضاء مركّب الحاجة في بيئة الطفولة

هناك أسباب كثيرة تعوق الفكر عن تحقيق كلتشر متوازن لإرضاء مركب الحاجة. يهمنا منها اثنان:

أولاً، التربية في الطفولة. تتحقق ضمن مرحلة تربية الطفولة القاعدة الفكرية التي تفعّل الغريزة فتبتكر الكلتشريات. فكلما كانت تربية الطفولة تتضمن بدائل تنوع مهذبة، حيث تتعرض لتنوع المعرفة في التعامل مع الظرف الاجتماعي، و متطلبات

تنوع البيئة الحياتية و الطبيعية، بما في ذلك تعدد صيغ المعرفة و تربية التعامل مع بدائل، و تقبلها و التكيف معها، كذلك تقبل تنوع و تعدد الحسيات التي تتعرض لها القدرات الحسية، ما يؤهلها لاستيعاب ثقافة تتضمن ممارسة مختلف صيغ كلتشريات الفنون كالنحت و الرقص و الغناء و الطعام المهذب، بما في ذلك قدرة التعرف إلى أيديولوجيات متناقضة، و تقبلها. بهذا القدر سيتهيأ للطفل قاعدة معرفية و حسية تتقبل البدائل، فيكتسب قدرة في بناء معرفة متوسعة، يستوعبها من المعرفة القائمة و الفعّالة في المجتمع، و من ثم يساهم في تفعيلها و ابتكارها و تطويرها في دور الصبا و المراحل الأخرى من حياته.

ثانياً، يهيئ المجتمع الظرف الثقافي و التعليمي المناسب، متضمناً منح قدرات الابتكار حرية تفعيل ذاتها، فتتوسع القدرات المعرفية و الحسية لذات الفرد. و الحرية هنا تشير إلى معيش يمارس فعاليات متنوعة تربوية و ترفيهية. تنشّط هذه الفعاليات المتنوعة، قدرات الفكر و تنضج المعرفة.

٢٧ ـ إدامة الفنطزة ضمن العقيدة الدينية

ما إن تتحرر قدرات الابتكار من تجربة التعامل مع المادة و تعطلها و تنكرها، حتى تظهر فنطزة في الفكر، لا حدود لمخيلتها، بقدر ما كانت ابتعدت عن الرؤى المادية التجريبية. وذلك ليس تعويضاً لعقلانية التعامل مع مادية الظواهر فحسب، بل كذلك توافق مع كسل الفكر و فقدانه قدرة حرية التعامل مع البدائل، فتبتكر أوهام أحلام اليقظة. حينذاك تتكيف معها مخيِّلة الجماعة و تتقبلها، فتتعايش معها في الزمن. فتؤلف عقيدة مع أتباع لها و طقوس. فيصبح لا بد لقادة هذه الفنطزة من أن يوسعوا و يطوروا أوهامهم، بهدف إدامتها. فإذا لم يظهر تعقل يكبت الفنطزة، عندئذ تتوسع ضمن مخيلتها. و لا يوجد حدود للمخيِّلة خارج محددات المادة، فتتوسع في فنطزياتها إلى ما لا نهاية لها. ذلك لأن الفنطزة، ما زالت متحرّرة من البحث المعرفي في واقعية مادية الوجود، فلا تصطدم بمحددات منطق التعامل مع خصائص المادة، و لا يوجد ما يعطلها و يعوقها.

و من هنا يقدم قادة الخلاص قصصاً و أساطير يبتكرونها لدعم رؤى الخلاص. و كلما تظهر معارضة أو منافسة ضمنية لها، أو تشابه لعقيدة الخصم، فيقدم هؤلاء القادة و يوسعون القصص و أوهام الفنطزة التي بدأوا معها في الأصل. أو، كلما تتعرض الجماعة المؤمنة إلى إرهاب منافس أو السلطة، فتنطلق متطلباتها، و تتطلع إلى

المزيد من فنطزة الخلاص، لتحقيق طمأنة الذات بأن رؤى الأصل لم تزل قائمة فعّالة، و تؤكد بأن ظهور المخلّص المنتظر ليس بعيداً. بل تؤلف رؤى الخلاص عند الجماعة ضرورة وجودية لسيكولوجية الذات. و هنا مصدر ابتكار المزيد من الطقوس، و ظهور المعجزات و ابتكار صيغ جديدة من جَلد الذات كالمشي على الركب، و المسيرات الجماعية لزيارة القبور.

- المسيحية

٢٨ ـ الرؤى المسيحية

أشير إلى بعض التطورات التي ظهرت على الثنيوية ما بعد الزردشتية، التي سيطرت على العالم الكلاسيكي، و هي الرؤى المسيحية.

حينما دخلنا في عالم ثنيوية الديانة الزردشتية، ولجنا في رؤى جديدة للوجود، فلم يكن هناك تطور لرؤى وجودية سبقتها، إذ إنها تختلف جذرياً عن السحر و تركيب أديان تعدد الآلهة الطبيعية، جاءت خارج ارتباط الآلهة و تجسيدها للظواهر سواء منها الطبيعية المادية، أم الاجتماعية و الإنسانية العاطفية. سادت هذه الرؤى في العالم الغربي، و لم تزل سائدة في الفكر الديني المؤمن، بالرغم مما تعرضّت له من تكييف محلي، و تعديلات في سيرورة مراحلها اللاحقة. ظهرت الثنيوية، و أبعدت الفكر عن التفكير برؤى مادية كانت تتطور، مع تطور المعرفة، سواء منها في مجال المعرفة المادية، فيزيائية مادية الظواهر أو رؤى للتنظيم الاجتماعي كالديمقراطية و الفلسفة و انتخابات المجالس و المحاكم مع هيئة المحلّفين (Jury).

يتحرك التاريخ في رؤى المفكرين الإغريق و الكارافاكية الهندية، في دورات متلاحقة. أشبه بما هو في الفصول و دورات الشمس، فتتكرر الأحداث في سلسلة دورية، لا تنتهي. خلافاً لهذه الرؤى، جاءت الأفستا الزردشتية و افترضت، رؤى جديدة، و هي أن التاريخ لا يتكرر، عبارة عن سيرورة تمتد و مقررة مسبقاً، و هي التي تقرر مصير الإنسان. و ليتحقق الهدف الرباني، و ينتصر الخير على الشر، و يبدأ معيشاً هادئاً لا نهاية له. امتدت هذه الرؤى لتؤلف مقوّماً أساسياً في الثنيوية المسيحية و الإسلامية، من خلال قوى تبشيرية هائلة. فإن كانت الحياة التي يعيشها الفرد مليئة بمآسي العوز و الموت، فهناك عقيدة تستقبله و تعرض عليه معيشاً مستقبلياً مريحاً سرمدياً. و هنا مصدر قوى انتشارها. فانتشرت العقيدة الثنيوية بصيغتيها المسيحية و الإسلام.

٢٩ ـ موقف الزردشتية من المسيحية

لم تنتشر المسيحية بأعداد كبيرة في بلاد فارس. مع ذلك هاجم قادة الدين الزردشتي المسيحية، و قد شمل هجومهم قصة ظهور المسيح نفسه. كما هاجموا المنطق الذي يقول إن المسيح صُلب و مات، و لكنه لم يمت. و قالوا إذا كان المسيح ابن أهورا مازدا، الله، فيكون بسبب هذه الولادة مقدساً، بينما هو لا أكثر من مولود عادي، و لأنه ولد، فيتعين أن يموت كغيره من المخلوقات. أو كيف يمكن أن ينزل الله إلى رحم امرأة يهودية، و من ثم يتعرض لموت شنيع؟ و هاجموا منطق البعث، قائلين: إذا كان الصلب يبرهن على بعث الموتى، كان من الممكن إحداث برهان أكثر صدقية، فلو وافق الله/ أهورا مازدا على الصلب، كان من المفروض أن يعلن حدث الصلب مسبقاً.

لذا نادراً ما كانت العلاقة جيدة بين القيادتين، و الطائفتين: اليهودية و المسيحية. إذ أنكرت الكنيسة في دورها الأول علاقتها مع اليهود، كما اضطهدتهم، و اعتبرتهم في القرون اللاحقة، من رفضوا و قتلوا المسيح. ليس هناك إلا ما ندر كلمة جيدة في وصف اليهود في الأدب المسيحي. و مع ظهور الرؤى المسيحية، اكتسب الفرد اللا يهودي (Gentiles) في الرؤى المسيحية البركة (Blessing) الإلٰهية. بينما كان في الرؤى اليهودية، كل من هو ليس بيهودي، فهو فرد متدنٍّ.

فكان ظهور المسيحية بالنسبة إلى اليهود هو السبب في إعادة معاناتهم. مع ذلك لا يوجد في الأدب اليهودي، سواء في التلمود أو غيره في أدب القرون الوسطى، إشارات إلى المسيح إلا نادراً، و لم يمنح أهمية، بما في ذلك في التلمود. لكن هناك كثيراً من الجدل و الرفض للعقيدة المسيحية. يعود سبب ذلك إلى ما تعرضت له اليهودية من إرهاب السلطة المسيحية. و قد يشار إلى المسيح في هذا الأدب، بأنه أحدث شقاقاً بين اليهود، كما وصف بأنه يمارس السحر و يخدع الناس.

كنّا بيّنا في فقرة سابقة انتشار الثنيوية، غير أنها كانت رؤى منحصرة ضمن الإمبراطورية الفارسية. و لم تكتسب هذه العقيدة القوى الدافعة المناسبة و تعم في الشرق الأوسط و أوروبا بصيغتيها المسيحية و الإسلام، إلا بعد أن اعتمدت و تبنت صيغاً من مفهومين، ليصبحا مقوّمين أساسين في العقيدة، و هما الغنوصية (Gnosticism)، و البعث و الحساب (Eschatology). كان هذان المفهومان في دور التنشئة ضمن الفلسفة المثالية الإغريقية/ الرومانية، فأخذا صيغاً شعبية ضمن تكوين

الأيديولوجية المسيحية، ألَّفت هاتين الرؤيتين من بين أهم مقومات المسيحية، و كانت السبب في انتشارها و انتشار الإبراهيميات.

٣٠ ـ الغنوصية

ظهر هذا المعتقد المثالي و انتشر في القرنين (٢) إلى (٤). كانت قد جمعت هذه الرؤى بين أساطير الخلق في الأناجيل و نظريات أفلاطون التي ظهرت في تيماوس (Timaeus). افترضت هذه الرؤى أن المادة خلقت من قبل آلهة شريرة، فظهر الإله الصالح/ الله، الذي يمنح الخلاص للبشر، و ذلك عن طريق المعرفة (Gnosis)، و هي، المعرفة الروحية. عند ذاك تتحرر «الروح» من المادة. منعت الإدارة المسيحية هذه الرؤى في أوروبا، و لكنها انتشرت في سورية و بلاد فارس.

تفترض هذه الرؤى و تهدف تحرير روح الإنسان من متعلقاته الدنيوية، و عودته إلى عالم النور، عالم الآلهة/ الله. إن الشرط الضروري لتحقيق هذه النقلة أن الإنسان يعلم الفرق بين أصله، و واقعه في الوقت الحاضر. و لذا، يعلم طبيعة العالم الذي يقرر مصيره. إنها معرفة ممتنعة عنه، فهو جاهل، بسبب الظرف المحتم عليه أن يحققه، لأن هذا الجهل يؤلف جوهر وجود الإنسان الدنيوي. لذا لا بد من أن يتحقق تحويل الذات (Transmutation) من قبل الإلٰه. و لأن السمو يبقى بالنسبة إليه غير معروف في العالم الدنيوي، و لا يمكن اكتشافه، لذا فهناك أهمية و ضرورة للإلهام (Revelation) الإلٰهي. إذ يؤلف هذا الإلٰهام (الوحي)، ضرورة لحصول الخلاص. و سيجلب له من قبل رسول من عالم النور، و تستيقظ الروح من سباتها الدنيوي وستمنح لها المعرفة من خارجها. المهم في هذه الرؤى أن الإنسان مكوَّن من مادة الشر، و لذلك هنالك أهمية الإلهام الإلٰهي لتحقيق الخلاص. إنها رؤى تؤكد عجز الإنسان، و ضرورة خضوع رؤى الوجود لقوى الإلٰه لتحقيق الخلاص المفترض(٩). إنها رؤى ابتكرت، تستهدف قدرات الابتكار و تنكرها، و اعتماد الفكر على قوى غيبية.

٣١ ـ الصلب

الظاهرة الأخرى في تكوين الرؤى المسيحية هي حدث تبني الصَّلب (Crucifixion) كرمز للتعبد. يعبّر هذا الحدث عن لا عقلانية مغالية لموقع الإلٰه، المسيح في تركيب

(٩) Allen Wood, *The Oxford Companion to Philosophy* (New York: Stanford University Press, [n. d.]).

عقيدة الكنيسة، و هو دلالة عن ضيق الرؤية (Intellectual) و المعرفة اللتين انبنت عليهما العقيدة[١٠]. و قد أصرت الكنيسة على ترويج هذه الرؤى في مختلف تطوراتها اللاحقة.

ففي الأساطير التي دُوّنت بعد القرن الأول، أقدم القادة على حركة واحدة خاطفة، فأزالوا من الوجود صاحب رسالة الخلاص، و في الوقت نفسه، حققت لهم هذه الرؤى ما عجز عن تحقيقه سيدهم، فجعلوا من الخلاص رؤى مؤجلة. بينما هذا المخلِّص في العقيدة هو الله الخالق ليس إلا، و هو المسيح (Messiah)، صاحب الرسالة. فاستمرت الجماعة تعيش مع هذا التناقض، و تعاني في الوقت نفسه اضطهاد السلطة الرومانية وإرهابها، و هي السلطة نفسها التي تمكنت من أن تصلب المخلص نفسه. و قد منحهم تقبل حدث الصلب القدرة على تقبل المعاناة، و انتظار المخلِّص ليظهر مرة ثانية. و عن طريق هذا الموت، الذي تسبب بأيادٍ «خبيثة»، ارتقى المسيح إلى موقعه المبجَّل، بقدرة إلهية. و من هنا، و ضمن محنة هذا التناقض، لم تعد مملكة الله هدفاً للتحقيق و التوقع فحسب، و إنما قوى تحققت و انتصرت على الخطيئة. ألفت هذه الرؤى اللا عقلانية القاعدة التبشيرية للمسيحية و إدامة الكنيسة. و بمثل هذه النقلة من الموت إلى النصر المبشر به، تمكنت الكنسية من أن تظهر إلى الوجود و تديم وجودها.

يتحقق الخلاص من الشر المهيمن على المجتمع الروماني، الذي كانوا يعيشون تحت ظله طوال حياتهم. فيكونون قد انتقلوا بهذا الخلاص المؤجل من العبودية إلى مملكة الله، حيث جعلهم مالكي المملكة. بكلمة أخرى، المسيح هو اليسوع، و من خلاله يمنح الله الخلاص. فهو قوى الله المخلِّصة لمن يتقبلونه[١١].

إنها رؤى تبشر بأن لا يتحقق خلاص الوجود من معاناة الوجود نفسه إلا عن طريق جَلد الذات، بعد أن اعتُبر الوجود معاناة. إنها دلالة واضحة على عجز قادة الجماعة عن تهيئة رؤى وجودية و قيادة تؤمّن معيشاً مناسباً مريحاً للجماعة، يليق بإنسانية الفرد و وقاره. كما هو دلالة واضحة على عجز المجتمع الكلاسيكي عن إدامة نظامه و تطويره بحيث لا تظهر مثل هذه السيكولوجية المعذبة و اللا عقلانية، ضمن رحم المجتمع نفسه.

---

(١٠) لقد ابتكر الدين المسيحي، ضمن الحضارة الكلاسيكية.

(١١) *The Encyclopaedia of Religion and Ethics: Complete Set of 13 volumes*, edited by James Hastings (London; New York; Sydney; New Delhi: Bloomsbury T&T Clark, 2000).

لا بد من أن نتوقف قليلاً و نسأل، فإذا كان شكل الصليب في الرؤى المسيحية هكذا، فما هو في رؤى الحضارات التي سبقتها؟

الصليب هو الشكل المؤلف من خطين، أحدهما أفقي و الآخر عامودي يقطعه، غالباً في زاوية قائمة. تشير إحدى الموسوعات بأن هناك ٣٨٥ صليباً بأشكال مختلفة، أغلبها لا يمتلك أهمية رمزية، سوى زخرفة حِرفية.

ابتكر شكل الصليب المتساوي الأضلاع (Equalitarian) في مجال الدين كرمز، في الرؤى الإغريقية. أما الشكل الآخر للصليب فهو اللاتيني، حيث القسم الأسفل أطول من القسم الآخر. و هناك أشكال صلبان كثيرة، منها الصليب الملطيزي الإشعاعي، و صليب «لورين» (Lorraine) الثلاثي. تنوعت أشكال الصليب بالنسبة إلى مختلف الشعوب و الرؤى. و رُمِز في بعض الحالات إلى أجنحة طير، و أخرى إلى مطرقة ذات رأسين. و أينما ظهر الصليب كان يمثل الإشعاع أو الفضاء.

لقد تبنته الحضارة الكلدانية ـ الأشورية ليرمز إلى السماء و إله الشمس. و صوّرت الشمس في هذه الحالة بشكل دائرة يشع منها ثمانية أشعة تمثل ثماني مقاطعات. كما جاء شكل الصليب كصولجان للإله أبولو. و في الهند تضمن الصليب شكلاً متساوي الأضلاع مع سهم مؤشر في نهاية كل منها. و قد تبنت الحضارات المكسيكية و أمريكا الوسطى أشكالاً متنوعة من الصليب. تشير غالباً أضلاع الصليب إلى اتجاه مصدر المطر، و اصطلح عليه من قبل الحضارة المكسيكية بشجرة الخصوبة.

و جاء الصليب في الصين بشكل مربع، يرمز إلى أركان الأرض الأربعة. و مثل الصليب بمختلف أشكاله في الحضارة المصرية، إدامة الحياة، و لذا رمز أحياناً و ظهر بشكل القضيب (Phallus).

و بعد أن ابتكر شكل الصليب و ظهر لدى أغلب الشعوب، من الصين مروراً بالشرق الأوسط فأوروبا فحضارات أمريكا الشمالية و الجنوبية، ظهر الصليب بعد قرون و آلاف الأعوام كرمز في الدين المسيحي، و لا يزال مسخّراً كرمز.

٣٢ ـ نكران موت القادة

إن صَلبُ المسيح و موته و إحياءه هو أداة تحقق خلاص الجماعة من معاناة الوعي بالوجود. كما شجعت هذه الواهمة الغيبية على ظهور كلتشرية نكران

موت القادة، سواء منهم الذين كان لهم وجود حقيقي، أم مفترض. و سخّرت هذه الكلتشرية في الإبراهيميات، كلما كانت تجابه الجماعة أزمة فقدان القيادة، و عجزها عن تهيئة الظرف المناسب لظهور قيادة لاحقة. فكانت تنكر الموت، و تكون في انتظار صحوة الميت. و انتقلت هذه الرؤى إلى جماعات أخرى، و ألفت كلتشريات ثنيوية مشابهة.

و مع الزمن تكاثرت أمثلة هذه الرؤى المفنطزة، في إحياء المسيح بعد الصلب المفترض، و ظهرت في الأيديولوجية الإسلامية. فقال عمر بن الخطاب بعد موت النبي، إن محمداً لم يمت ميتة أبدية، و إنما ستكون له رجعة. كما قال عبد الله بن سبأ، إن علياً لم يمت، و إنما قتل في مكانه شبيه له. و شاع بين أتباع محمد بن الحنفية أن سيدهم لم يمت، و إنما هو مقيم بجبل رضوى، و عنده عسل و ماء، و سيظهر في يوم آخر. كما يرى البعض من الشيعة أن الحسين، الذي قتل في كربلاء، لم يقتل على الإطلاق، و إنما قتلوا شبيهاً له يدعى حنظلة بن أسعد الشيباني. فقد وقع للحسين ما وقع ليسوع، الذي قال عنه اليهود إنهم صلبوه، في حين أنهم قتلوا في «واقع الحدث» شبيهاً له.

٣٣ ـ قصص الأناجيل، رؤى ساذجة للظواهر الطبيعية و معوِّقة للعلم

هناك مسألة أخرى توضح تفاقم القصص الغيبية، و هي ما تحتوي عليه قصص الأناجيل. تؤلف هذه القصص رؤى لوجودية الإنسان و الكون، المتمثلة بخلق آدم و الجنة، مع الأرض و الحيوانات و النبات و النجوم و الشمس و غيرها من الظواهر، حيث جاء خلقها حصراً من أجل مصلحة الإنسان. فتظهر النجوم في الليل لا لسبب إلا لإضاءة عالم الإنسان في الليل، أو لم يخلق الحيوان، إلا ليكون طعاماً له، أو دابة يسخّرها. فقد خلق الله كل هذه الكيانات ضمن ستة أيام، و استراح في اليوم السابع. لم تبيّن الأناجيل، كيف و لماذا يرتاح، و هو كلي القوى؟

لا تؤلف هذه القصص خرافة ساذجة فحسب، و إنما رؤية للوجود تترتب عليها حركتان معرفتان: **أولاً**، عطلت المعرفة الكلاسيكية المادية و العلمية التي كانت قائمة، و استبدلتها بخرافات طافت فوق رؤوس الناس، و أغرقتها من أفغانستان مروراً ببغداد و روما إلى الأندلس. **ثانياً**، عطلت تطور المعرفة لمدة ما لا يقل عن سبعة قرون، إلى حين ظهور المعتزلة التي أخذت تشك و تسائل النصوص. و من هنا يأتي مصدر أهمية المعتزلة.

٣٤ـ مقارنة بين الإبراهيميات، اختلاف المسيحية عن الإبراهيميات

قد يظهر للبعض أن المسيحية هي امتداد لليهودية لا أكثر، و كليهما يختلفان عن الدين الإسلامي. هذه رؤى غير دقيقة. صحيح أن هذه الأديان تشترك في الكثير من الأساطير التي ورثتها اليهودية من الحضارات السابقة، وبخاصة البابلية، كما أن قاعدة دينهم في الأساس هي الثنيوية؛ غير أن ما يهمنا هنا التباين الجذري بينهم لرؤى الوجود. لقد جاءت المسيحية بقاعدة برؤى تختلف جذرياً عن كليهما، و أهمها:

أولاً، نشأت المسيحية ضمن تفاعل بين الإبراهيمية و الحضارة الكلاسيكية، و ضمن ظرف بيئتها الاجتماعية. بينما نشأ كل من اليهودية و الإسلام في ظرف تفاعل الإبراهيمية مع بداوة الجزيرة العربية.

ثانياً، تأسست المسيحية متبعة مبدأ التبشير و لذا تضمنت التسويات، فجاء الخلاص عندها عامّاً، لا ينحصر بالجماعة. بينما نشأت اليهودية في ظرف العزلة، و لذا انبنى الدين على حصر الخلاص بالجماعة. و قد نشأ الإسلام في ظرف قتال و غزو البداوة، فانبنى على مبدأ فرض الرؤى على الآخر، لذا فإنه لا يتضمن مبدأ التسويات.

ثالثاً، نشأت المسيحية ضمن مجتمع الحرفة و الفنون الكلاسيكية، فلم تنكر أهمية الحرفة، و ما تتضمن من صور للظواهر، و بالتالي صور الإله و الآلهة الثانوية، في حين نشأت اليهودية و الإسلام في بيئة بدوية تفتقد الحرفة، بل تحتقرها.

رابعاً، الخلاص في الإسلام يشترط الإيمان بالعقيدة نفسها، و اتباع ما يتضمن من طقوس، و من ثم سيحصل المؤمن على مكافآت واضحة و مفنطزة في العالم الآخر حيث تنحصر بالجماعة. بينما الخلاص في المسيحية عام و لكنه رؤى مبهمة.

عاش المسيحي و تربى ضمن الحضارة الرومانية، و بالرغم مما تعرض له من إرهاب السلطة، فقد تبنت المسيحية الأساطير الرومانية، بما في ذلك بعض سلوكيات الآلهة الطبيعية. فتهيّأ لها ظرف، من دون غيرها، في أن تحقق عصر النهضة، و بهذا حققت إعادة إحياء مسيرة حضارة الإنسان. و من غير المسيحية، لربما تأخر كثيراً ظهور عقلانية عصر النهضة.

٣٥ ـ إشكالية الصورة في المسيحية و تجاوزها

تضمنت الأيديولوجية الإبراهيمية إشكالية تقبُّل الصورة في طقوس العبادة، التي تعرضت لها المسيحية في مرحلة رفض الأيقونات كأداة عبادة، غير أنها تمكنت من تجاوزها. و لكنها بتجاوزها تنازلت عن شبحية الإله، و جسّدت صورة كيانه في شكل إنسان، حي قائم في العالم الدنيوي ضمن معيش الجماعة و معها. فأصبح ممكناً للعقيدة تمثيل الإله بشكل إنسان و بمادة جامدة، بالرغم من كل الاعتراضات و حركات تحطيم الأيقونات.

و لم تلاقِ الأيديولوجية المسيحية صعوبة كبيرة في إحداث هذه النقلة، و ذلك لسببين: **أولاً**: لقد تطورت و تأسست العقيدة المسيحية ضمن الحضارة الكلاسيكية، و عاشت الجماعة ضمن هذه البيئة. **ثانياً**، كانت المسيحية دعوة تبشيرية، بعيدة و خارجة عن الرؤى البدوية، و ليست غافلة عن قيمة الحرفة في مجتمع الإنسان.

● المسيحية و الحرفة

اهتمت المسيحية، من دون غيرها من الإبراهيميات، في إنضاج الحرفة لتأخذ مقام الفن، كأداة تعبير عن هوية الدين الجديد، و هو امتداد لعلاقتها في طور النشوء بحرف/ فنون أديان تعدد الآلهة الطبيعية، كالآلهة الإغريقية و الرومانية.

غير أن المسيحية، كدين جديد لرؤى الوجود، لا علاقة لها مع الظواهر الطبيعية، أو ما يحقق الفرد الإنسان من رؤى و مصنّعات، لذلك أصبح التعبد ينحصر بإله مؤنّس، إله خارج الكون، و خالق له، تنصب همومه بهموم البشر، و هو في موقع خارج الظواهر الطبيعية. نزل إلى الأرض هذا الإله لوهلة في وقت سابق، و عاش مع البشر، و تعرّض لمعاناة ما يعاني البشر على الأرض.

فاكتسبت المسيحية آنذاك، في دور التعبير عن وجدانية هذه الرؤى الدينية، وجدانية جديدة للوجود، و موقعاً لسيكولوجية الذات فيه. لم يكن لها نماذج سابقة في الحرفة و الفنون، تعبِّر عن إله لا يجسد مادة و تصوّره، بل خارجها. فوجدت نفسها من غير خبرة عملية سابقة، أو مرجعية تقتدي بها، أو حرفة أخرى تعبر عن إله مشابه، و العاطفة التي يتطلبها إيمانها. فكان لا بد لقادة هذا الدين، أن يبتكروا صيغة جديدة من أشكال المصنّعات للتعبير عن رؤى لهوية سيكولوجية ذات الفرد المؤمن في ظرف التنافس مع

الأديان الأخرى، و المعرفة القائمة آنذاك، سواء منها المثالية أو المعرفة الموضوعية. كان هذا سبب عجز قدرات الابتكار عن تسخير التكنولوجيا القائمة بصيغ و بكفاءة كانت تحققها الفنون الكلاسيكية. فكان على القادة أن يعالجوا مراحل معرفية متعددة و يجتازوها، منها كفاءة التكنولوجيا، قبل أن تتمكن من التوصل إلى قدر مناسب من المعرفة و الحسية لتتمكن من طمأنة سيكولوجية العقيدة الجديدة، و بالتالي نقل الحرفة إلى مقام الفن.

فكيف ستتم محاكاة الفن الكلاسيكي، و إن بصيغ بدائية، تؤسس قاعدة معرفية كلاسيكية بعد ذلك، و تتمكن من إحياء الحضارة الكلاسيكية، و إدامة سيرورة الحضارة بعامّتها؟ لقد كانت الحرفة و الفنون الكلاسيكية تعبّر عن آلهة تجسد الظواهر، و عن فكر الإنسان و جمالية بدنه و قدراته المعرفية. فكان على المسيحي أن يعرض ليس فقط شكلاً جديداً لدين جديد، بل و أهم من ذلك، أن يبتكر تكنولوجيا تعبيرية لم يسبق لها مثيل.

فلم تتبلور كفاءة هذه الحرفة، إلا بعد أن تقبلت الرؤية المسيحية الكثير من مقومات الحضارة اللاتينية، و تتلتنن (Latinized) هويتها بالقدر المناسب. قبل أن تتمكن المسيحية من تحقيق حرفة/ فن يحاكي الكفاءة الكلاسيكية. و تسعى لإحياء مسيرة حضارة الإنسان، بعد النكسة الكبرى التي تعرّضت لها الحضارة، التي كانت المسيحية أحد أسبابها الفعّالة، بكونها آنذاك القوى النشطة من بين الإبراهيميات الفعّالة في أوروبا. فالمسيحية هي التي أنكرت الحضارة الكلاسيكية، و أحدثت النكسة، و هي التي أقدمت على إحيائها و من دون غيرها من بين الإبراهيميات. غير أن المسيحية في دور تنشئتها في العهد البيزنطي، هي ليست المسيحية بعد أن مرت بتجربة السكولاستية و تأثرت بحركة المعتزلة.

٣٦ ـ المسيحية و الكلاسيكية

لقد تمتعت تنشئة الدين المسيحي، في ظرف تعامل مباشر مع الحضارة الكلاسيكية، فخضعت لظروفها و متطلباتها، و أجرت تسويات معها، إلى أن تمكنت من أن تؤسس قاعدة لذاتها مستقلة نسبياً، أو بالأحرى، تأسست المسيحية ضمن مخاض الحضارة الرومانية، من حيث ماديتها و عقلانيتها، إضافة إلى مثاليتها و غيبياتها. مع ذلك استقت منها مبادئ حضارية كثيرة، و أقدمت على تسويات مع متطلبات أديان تعدد الآلهة المحلية، بما في ذلك مشاركة مواقع أبنية المعابد، و سخّرت تكنولوجيا الرسم في

التعبير عن بانثيون الآلهة الجدد: المسيح و الملائكة و القديسين و الشيطان. فابتكرت الأيقونات، و سخّرت طرز العمارة البيزنطية. و شغلت بعض المعابد و عمّرت الأخرى، و جعلت منها كنائس. لم يجد قادة المسيحية صعوبة في تقبل هذه المعالم الحضارية، و دمجها ضمن العقيدة الإبراهيمية. أو الأصح، تمكنت من تكييف بدائية الإبراهيميات، فأنضجتها لتأخذ موقعاً لها ضمن تطور الحضارة بعامتها.

فالإله الإغريقي، لا يهمّه من هو المتعبد، و ليست هموم البشر هي همومه. المهم جمالية البدن في شكل هذا الإله و غيره من الآلهة الإغريقية، و مهارة الحرفية التي تعبّر عن القدرات المعرفية و الحسية التي صنعت التمثال. و التمثال هنا لا أكثر من تمثيل لصورة إله يجسد ظاهرة ما من بين الظواهر الكثيرة، بل إن تجسيدها هو لتعبر عن عقل الإنسان نفسه وجماليته.

بينما إذا ألقينا نظرة إلى شكل المسيح في الأيقونة المسيحية، نجدها نظرة ملآى بوجدانية العاطفة نحو هموم المتعبد، و لا وظيفة له في الوجود سوى حماية مصالح المتعبد المسيحي. إنها علاقة حميمة بين كيان مع كيان آخر. بينما نجد في رؤى الدين الإغريقي أن الإله و المتعبد هما كيانان مستقلان، كلاهما يسخّر الآخر عند الحاجة، إنها علاقة ظرفية، ذلك أن الإله يمثل واقع مادة ظاهرة طبيعية. لذا حققت الأيقونة، حينما تهذبت و نضجت، تعبيراً عاطفياً و وجدانياً مع المتعبد، و هو ما لم تحققه القدرات الفنية إلا فيما بعد في عصر النهضة.

٣٧ ـ ابتكار الأيقونات

ما إن انتقلت الحركة المسيحية و نشطت في أوروبا، في دور نشوئها، و استقرت على قاعدة إغريقية و رومانية، حتى اعتمدت الكنيسة الرسوم لتمثل شكل الإله الجديد. فابتكرت الأيقونات، التي اعتمدت من قبل كنائسها في القارات الثلاث.

ابتكرت الحرف المسيحية صوراً تمثل قوى و أشكالاً للآلهة: الله و المسيح و مريم و القديسين. فأسست بهذه الحركة علاقة بين الحِرف/ الفنون، و العقيدة الجديدة. و ذلك بعد أن تلتنت المسيحية بالقدر المناسب.

اعتمدت المسيحية صور آلهة أديان تعدد الآلهة الطبيعية التي كانت قائمة في أوروبا، سواء في عصورها الأولى بصيغ الأيقونات، أو فيما بعد بصورة النحت الغوطي

لصورة المسيح و القديسين. ثم ظهروا بصيغ كلاسيكية، بأشكال رومانية فإغريقية، مبتكرة و متنوعة في مختلف مراحل عصر النهضة.

٣٨ ـ مقدمة لظاهرة تحطيم الأيقونات

إن أصل مصطلح الأيقونة إغريقي، و تعني أيقون (Icon أو ikon)، صورة أو تمثالاً أو قطعة موزاييك. بدأت تسخّر الحملة المسيحية هذا المصطلح في بداية ظهورها و نشاطها في اليونان، و لذا مُنحت هذه الحركة أهمية معنوية من قبل الطرفين: المسيحي و السلطة التي كانت ضدها.

مرّ تحطيم الأيقونات (Iconoclasm) في زمن الإمبراطورية البيزنطية بموجتين: أولاها في القرن ٨، و الثانية في القرن ٩. فكان الخلاف بين الطرفين، على استعمال الأيقونات و الأشكال التشابهية لصور الآلهة الجديدة، كـ الله، أو المسيح بالذات بصيغه المتنوعة.

يرجع مبدأ تحطيم الأيقونات في الأيديولوجية المسيحية إلى تأويل إحدى الوصايا العشر، التي نصت على منع صناعة أشكال معينة تعبّر عن المقدسات. فأقدم الإمبراطور ليو الثالث (Leo III)، في الحقبة (٧٣٠ ـ ٧٢٦)، على حملة تحطيم الأيقونات بمختلف أشكالها. و أمر بإزالة أو رفع صور المسيح التي كانت فوق باب تشالكي (Chalke)، و هو باب احتفال دخول القصر الإمبراطوري الكبير في قسطنطينية، و استبدلها بصورة الصليب. تعرض بعض من كُلفوا بهذا العمل للقتل من قبل جماعات محبي الصور المقدسة، و قد اصطلح عليهم بمحبي الصور (Iconodules).

بدأت أقدم حملات تحطيم الأيقونات ضمن الحضارات الكبرى، حينما أتلفت مؤسسة الكهنة ضمن المعابد في مصر القديمة، جميع ذاكرة الفرعون أخناتون، لأنه اعتبر مهرطقاً من قبلهم، و منشقاً عن العقيدة الصائبة.

كما إن الإدارة الرومانية لم تمتنع عن إتلاف بعض الوثائق، و قد اصطلح على هذا العمل بـ «إدانة الذاكرة» (Damnation Memoriae)، و هو مصطلح إتلاف رسمي للوثائق، و لذاكرة بعض الأفراد. فتعرض بعض الأباطرة الرومان و شخصيات سياسية لإجراء مسح ذاكرتهم، بتحطيم الوثائق التي تشير إليهم. و حطمت إدارة الإمبراطورية الرومانية بعض صور و تماثيل الآلهة في مرحلة النقلة إلى المسيحية.

كان أول إجراء أيديولوجي منهجي لتحطيم الصور من قبل حملة الدعوة الإسلامية، التي حصلت في عام ٦٣٠، حينما حطم النبي محمد التماثيل في معبد مكة. ثم حطم لاحقاً المؤمنون بالعقيدة الإسلامية، في مراحل متعددة صور الأديان الأخرى، كالمسيحية و البوذية.

و عند احتلال العثمانيين القسطنطينية (عاصمة الإمبراطورية البيزنطية)، حُولّت كنيسة أيا صوفيا (S.Sophia) إلى جامع. و أزيلت الكثير من الرسوم التي كانت على جدرانها، و غطت الأخرى بمادة جبسية، كما أزيلت بعض صور موزاييك من أرضياتها.

لم يظهر في القرآن أي منع واضح للصور، و إنما جاء في الحديث. المهم، هو أن المؤسسة اللاهوتية الإسلامية التزَمتْ بمنع الصور و الفن بعامته؛ غير أن رجال السلطة، و الكثير من أفراد المجتمع لم يلتزموا بهذا المنع، ضمن معيشهم الخاص. نقلت الحملة الإسلامية معها من الجزيرة لمنع الصورة، إلى حضارات المدن في سورية و العراق و مصر، و غيرها. و كان لهذا المنع دور حاسم في تعطيل ظهور الفن في شبكة كلتشريات الدين الإسلامي. أصدر الخليفة يزيد الثاني قراراً بتحطيم الصلبان في عام ٧٢٢. كما سعى خليفة آخر لهدم الأهرام، لكنه عجز عن ذلك. و أقدمت إدارة الدولة الإسلامية في الهند على تحطيم الكثير من المعابد الهندوسية في كشمير، و شيدت جوامع في مواقعها. و أصدر الحاكم «سيكانسر بوتشيخان» (Sikanser Butshikan)، أمراً في إذابة تماثيل الآلهة البراهمية الذهبية، و استعمالها في صك النقود، بعد أن فُرِض الدين الإسلامي عليهم. ففضل بعض البراهمة الذين كانوا يسكنون المناطق نفسها الانتحار، بدلاً من تغيير دينهم. و حطمت القيادة و الجمهور البروتستانتي في انكلترا و أوروبا عامة، في حقبة الإصلاح البروتستانتي، بقيادة «أوليفر كرومويل» (Oliver Cromwell) أيقونات و صور الكنائس الكاثوليكية، في موجات متعددة. كما كلفت الدولة موظفين في الكنائس في الريف، بمهمة تحطيم ما فيها من منحوتات و رسوم.

و كانت البروتستانتية، أول حركة مسيحية تعتمد التوراة باعتبارها المقوِّم الأساس في العبادة المسيحية. ليس واضحاً في التوراة، أن الله منع صنع الصور. بل هناك ذكر في التوراة، أن الله أمر موسى بأن يصنع تماثيل ذهبية للملائكة بمناسبة منحه العهد إلى اليهود، وهذا يؤكد لمحبي الصور أن الله لم يمنع صنع التماثيل و الصور.

٣٩ ـ بدء حركة تحطيم الأيقونات

لم تكن حركة تحطيم الأيقونات، بدعة جديدة، و ليست الإبراهيميات هي أول من جاءت بها. إذ منذ أن تكوّن مجتمع الإنسان العاقل، و ظهرت الجماعات المتماسكة التي ألفت العائلة الممتدة و القرية و العشيرة، و غيرها من التجمعات في تكوين المجتمع الأهلي بصيغه الأولى البدائية، في مجتمع الصيد، و أصبحت تمتلك مصالح مشتركة مادية و معنوية تنبني على القرابة و النسب و الجيرة. و بقدر ما تعارضت هذه المصالح مع الجماعات الأخرى، و نشبت بينهم المعارك حول حدود ملكية الأرض و حق الانتفاع من المصادر الطبيعية، فبدأوا يحطمون ممتلكات الآخرين ضمن ممارسات تلك المعارك. وحينما تقدم مجتمع الإنسان، و ابتكر الإنتاج الزراعي، و تأسست الدولة المركزية لإدارته و ازداد عدد النفوس، دخلت هذه الدول في حروب إبادة كل منها للأخرى. واختُصر الأغلب من تحطيم ممتلكات و معابد الآخر بهدف إضعاف العدو و تدمير قاعدة الدولة و تنظيمها الاجتماعي، و مصادرة ممتلكاتها، بهدف إضعاف قواه المعنوية. فلم يكن الخصام أيديولوجياً دينياً، إلا ما ندر، ولم يكن هذا العامل إلا عاملاً ثانوياً؛ إذ كانت الهيمنة و السلطة على المصادر الطبيعية، هي التي تقرر شن الحروب، و إضعاف معنوية العدو.

كانت الإبراهيميات، بصيغتيها المسيحية و الإسلام، ممن مارسوا السيطرة على ممتلكات الآخر و أدخلوا منحى تحطيم رموز أيديولوجية الآخر، كالمعابد و قصور السلطة، و تأسست بهذه الحركة كلتشرية تحطيم مصنّعات رموز الآخر. لم تمارس اليهودية هذا المنحى، لأنها لم تمتلك دولة عسكرية متوسعة، و لم تكن ديانة تبشيرية أصلاً.

فلم تكن حركة تحطيم الأيقونات، حركة ساذجة عفوية فحسب، و إنما كانت عجزاً في قدرة التمييز بين أداة التأشير، شكل المادة، و الكيان المؤشر إليه، التي تعبّر عن صورة رمز الهوية في المخيِّلة. إذ تعبّر عن عجز المعرفة عن الربط بين متطلبات الهوية و مادة المصنَّع. فهو عجز وعي موضوعي لدلالتين: المؤشِّر و المؤشَّر إليه.

و بما أن صفة **العجز الأول**، يقع ضمن دلالة شكل الرمز، لأنه حدث تاريخي تزول وظيفته مع زوال أهمية الرمز، سواء أكان شكل إلٰه أم مؤشرات لعقيدة دينية أم سياسية؛ فإن **الصفة الثانية**، تخص أبتمالية شكل مادية المصنَّع، التي تمتد في الزمن

مع امتداد حضارة الإنسان. و لذا فإن تحطيم شكل يحمل صيغاً من صفة الأبتمال، يؤلف خسارة حضارية غير قابلة للتعويض، باعتبار أن الابتكار يؤلف حدثاً فريداً تحققه قدرات الابتكار، في آنية هي ذاتها فريدة استثنائية في تفعيل الفكر، ككل حدث ابتكار. يؤلف ابتكار صفة الأبتمال حدثاً آنياً ذاتياً متفرداً في الزمن، لا يتكرر أبداً. بمعنى، تبتكر شبكات الكلتشريات و ضمنها الأيديولوجيات و العادات و الأديان، و تزول مع الزمن. غير أن صفة الأبتمال تمتد في الزمن، لا تزول ما زال هناك فكر يتمكن من فك معانٍ و حسيات معالمها. لذا لا يعوَّض زوالها أبداً. أشير إلى ثلاثة أعمال فنية فقدت، لا يمكن تعويضها:

١ ـ تمثال الإله زيوس، في أولمبيا.

٢ ـ تمثال إلهة أثينا الذي كان في معبد البارثينون.

٣ ـ الصورة الزيتية لليوناردو دافنشي المعنونة: ليدا (Leda) مع البجع.

٤٠ ـ تعطل الأيقونات وظيفة الرسوم الإعلامية

بما أن الفكر هو الذي يكتشف و يبتكر التعامل مع الظواهر و يدعم هوية الذات، لذلك عند وضع الكيان المقدس خارج مساءلة الفكر، سيُفرض على الفكر فجوة محرّمة، بين الفكر و المصنَّع، حيث يُبعد الكيان المقدس عن خصوصية و مادية عالم الذات. فتفقد الأشكال المرسومة و المنحوتات، خصوصية وظيفتها الإعلامية/ المعلوماتية، و تصبح في المخيِّلة كيانات قائمة في حرم المعبد، و بمعزل حيِّزي عن المؤمنين، كما كانت في بعض معابد أديان تعدد الآلهة الطبيعية. فأصبحت تعرض الأيقونات في الكنائس، في تماسٍ مباشر مع المتعبد، و لكنها تظهر بهيئة مقدسة، متعالية و في عالم غير عالم المتعبد المادي، لذا فإنها خارج المساءلة و الشك. كما تصبح مادية الأيقونة الإعلامية ملتبسة في الفكر؛ لأن واقعها هو مادة مصنّعة من الخشب و الحجر، من جهة، و من جهة أخرى، تجعلها قدسيتها بعيدة من المادة. فتحصل هذه الفجوة الفكرية، بالرغم من أن كليهما المقدس و المتعبد يشغلان الحيِّز نفسه في داخل حرم (Sanctuary) الكنيسة. إن وظيفة وجودهما في الحيز نفسه ليس إلا إضفاء قوى القدسية على المتعبد. فتعطل صفة المقدَّس حق المؤمن، و قدرة التفكر و المساءلة، لأن الكيان الممثل في الصورة هو خارج عن واقع الوجود، و خارج عن عالم الإنسان، و في عالم قوى غير مرئية أو ملموسة.

و لتوضيح هذه العلاقة بين الفكر و المبتكِر، و في المقابل المصنّع، يتعين أن نشير إلى مساءلتين:

أولاً، دور الفكر في تكوين هوية الذات، هو موقف الفكر من كيان المصنّعات التي يبتكرها للتعبير عن هذه الهوية. و كيف يتعامل الفكر مع المصنَّع حيث يسخّره كأداة تمثل الكيان الذي تقرن الذات هويتها به، و ما يمثل هذا الاقتران من قدسية.

ثانياً، موقف الفكر، من مادية المصنّعات التي يبتكرها نفسه، و تصنعها اليد، لتؤلف الكيان المادي الذي يعبّر عن هوية الذات، لذاتها، و رؤيتها للوجود بعامته و موقعها فيه.

فيمكن الإجابة عن مركّب هاتين المساءلتين، كما يلي:

كنا بيَّنا في الفصول السابقة أن للإنسان، كفكر و كيان بيولوجي، حاجة مركبة لا بد من إرضائها لإدامة الوجود و راحة سيكولوجية الذات. و لا يظهر مصنّع للوجود، ما لم يعِ الفكر أن هناك حاجة يتعين إرضاؤها. و نادراً ما يحصل إرضاء المركّب بصيغة متوازنة بين الحاجات الثلاث.

ترضي الحاجة الرمزية، وظيفة إرضاء وعي سيكولوجية الذات بموقعها و مقامها و حمايتها ضمن البيئة المعاشة، إدامة الوجود و زواله. يتمثل هذا الوعي بموقع الذات المقامي و المهني و العائلي و القبلي و الديني و الطائفي، مقارنة مع الفرد أو الجماعة الأخرى القريبة و المنافسة. و بهذا يكون قد أسس قاعدة مادية لهوية الذات.

تسخّر الذات مصنّعات كأداة إعلامية تشير إلى موقع ذاتها ضمن الجماعة. و في مقابل تلك المنافسة، تتمثل هذه المصنّعات بالنصوص الدينية و أعلام الأمة، و تماثيل الآلهة، و الأبنية المقامية التي تعتبر مقدسة، و مقام قادة السلطة. كما تتمثل بطراز الملابس و تنوع الطعام/ الـ «منيو» (Menu) و طقوس تقديمه، و كلتشريات التكاثر، و غيرها من ممارسات و مصنّعات كثيرة تنظم موقع الذات بين الجماعة، بما في ذلك كيفية التعامل مع مختلف وظائف المصنّعات في إرضاء مركب الحاجة، حيث تشمل مختلف صيغ سلوكيات المعيش. لذا تُبتكر المصنّعات ثم تهمل و تستبدل بغيرها، كلما يستبدل الفكر مقومات الهوية، أو تمنح قيم و دلالات جديدة لتتوافق مع متطلبات الهوية. تؤلف هذه المصنّعات أداة اتصال الفكر مع فحوى الكيان أو الصورة في المخيِّلة التي تعبّر عن الهوية. فيؤلف المصنّع الكيان المادي حيث تربط الهوية كيانها به، أو ذلك

الذي تعتبره أداة حماية لها، و غيرها من المفاهيم التي تعبّر عن علاقة هموم سيكولوجية الفرد مع عمومية عالم الذات، كما هو في المخيِّلة.

٤١ ـ الأيقونات، و تقبُّل الحرفة

هيَّأت ممارسة تصنيع الأيقونات، كموقف حسي و معرفي، لقادة الفكر المسيحي قدرة استيعاب و تقييم أهمية الحرفة/ الفن، كمعرفة و حسيات لدور تفعيل لوظيفة المصنعات. فلم يجد قادة المسيحية، سبباً لرفض تماثيل تعدد الآلهة الطبيعية الكلاسيكية، سوى أنه وجدها تمثل آلهة من نوع آخر، أو تمثل سلطوية الإمبراطورية الرومانية. فتكيفوا مع البعض، و أهملوا و حطموا البعض الآخر منها، من غير ضرورة تفعيل حملة عامة لتحطيم رموز الآخر باعتبارها أوثاناً، إلا في حالات نادرة. كما حصل في تحطيم بعض معالم مقدسات الفراعنة من قبل المسيحيين في مصر و الإسلام للتماثيل الهندوسية.

لم تكن الدعوة المسيحية في دور تنشئتها حملة عسكرية، و لم يكن ذلك في قدرتها.

فظهر موقف من الصورة تبنته القيادة المسيحية، حيث استبدلت أسماء آلهة دين الآلهة الطبيعية منها، وبخاصة الرومانية والتي تمثل الظواهر، ذلك بأسماء آلهة متعددة من نوع آخر. غير أنه في هذه النقلة أصبحت آلهة شبحية، لا تمثل الظواهر بل خارج مادية الوجود، فظهرت الأيقونات لتمثل صورة الله و المسيح و مريم و القديسين الكثيرين و وكلائهم من الملائكة، الذين تنحصر همومهم بهموم البشر، مسخّرين التكنولوجيا نفسها و أشكالاً مشابهة للأديان و الآلهة السابقة. لذا لم يتعثر كثيراً تقبل أشكال الحِرف/ الفنون، سوى دونية التكنولوجيا المسخّرة، في المراحل الأولية من تنشئة الحرفة/ الفنون المسيحية. و بهذه الحركة، أسست المسيحية حسية جديدة نحو مادية المصنّعات.

زينت في نهاية القرن الخامس جدران الكنائس و سقوفها، و حتى بعض أرضيات دور العبادة بصور المسيح. كان الهدف من ذلك هو إعلان مبادئ الدين الجديد. و في الوقت نفسه، تربية المؤمن الجديد على تقبُّل الديانة الجديدة، و تبجيل الآلهة الجدد بحضور العامة.

و لأن الآلهة الإبراهيمية، و منها المسيحية، هي كيانات غير مرئية، شبحية، فأصبح تمثيلهم بصور و تماثيل موضوع خلاف و شك بين المؤمنين. جابهت العقيدة إشكالية تصوير شبح في المخيِّلة، و في الوقت نفسه، منحه شكل كيان مادي، فتعرضت لمجابهة إشكالية ابتكار شكل بدلالة ملتبسة، ألا و هو تمثيل صورة شبح لا مادي، و ذلك بتسخير مادة للتعبير عن لا مادية هذه الدلالة. إنها إشكالية تعامل مع ازدواجية تقبل الوجود. فمنحت إلٰه الخير، في هذه الرؤى الله، صورة الإنسان، و أنسنته. و في المقابل، اعتبرت خلق الإنسان بصورة الله. فظهرت ازدواجية صورة الله في الأيديولوجية المسيحية. لم تظهر هذه الإشكالية في أديان تعدد الآلهة الطبيعية، لأن الإلٰه كان في معظمها يمثل مادة ظاهرة ما.

بيد أن هذه الحركة تمكنت من أن تمنح الكيان الشبحي صدقية وجودية مادية في طقوس التعبد، من غير حيرة (Conundrum) وجودية. فأسست رؤى شبحية، لشبح يؤلف كلية الوجود في عالم مادي. مع ذلك، جابهت القيادة، ضمن تنظيماتها، اعتراضاً على تمثيل إلٰه الخير (الله)، بصورة الإنسان. و من هنا كان لا بد من أن تظهر حركة تحطيم الصور.

٤٢ ـ حركة تحطيم الأيقونات الثانية

في بداية القرن الثامن وصل احترام و تقييم الصور إلى أوجِه، و أدى في الوقت نفسه إلى ردود فعل و رفض تلك الصور. فظهرت الحركة الثانية لتحطيم الأيقونات. و اعتبر بعض قادة الكنيسة أن الطبيعة المزدوجة للمقدس: كإنسان و إلٰه مقدس في الوقت نفسه؛ غير ممكن التعبير عنها بصور[١٢].

أصدر الإمبراطور ليو الثالث في ٧٣٠ ع. مرسوماً قضى بتحطيم الأيقونات التي تصور الإنسان. واستمر ابنه الإمبراطور قسطنطين مشدداً ضد تسخير الصور في العبادة، باستثناء الصليب الذي لا يحمل شكل إنسان. مع ذلك، ظهرت حركة ردود فعل تدافع و تطالب باستعمال الصور. و قد اصطلح على ناشطي إرجاع الصورة بـ(Conodules). و ربح هؤلاء الحجج التي قدموها في مؤتمر الهيئة الثانية

(١٢) لم تكن حركة رفض الصور، التي ظهرت في إنكلترا في حقبة البيوريتانية (Puritanism)، في القرن السادس عشر، كرفض الإسلام للصور باعتبارها تشبيهاً بعمل الخالق، بل كانت بهدف تطهير المسيحية من تأثير الصور الكاثوليكية.

في نيقوسيا، و أصدروا مرسوماً تحت رعاية الإمبراطورة أيرين (Irene) في ٧٨٧ ع. بضرورة استعمال الصور.

لم تسترجع الأيقونات مكانها المرموق في الكنيسة، إلا بعد قرار الاجتماع الثاني للمؤتمر في إسطنبول في ٨٤٣ ع.، حيث اعتمدت الرؤى التي جاء بها القديس يوحنا الدمشقي الذي قال: حينما نقدس الصور، نحن لا نقدس المصنّعات، و إنما نقدس ما تمثله.

٤٣ ـ حجة محطِّمي الأيقونات

في مقابل هذه الدعوة و الالتزام بعرض صور المسيح/ الله و القديسين، كانت حجة محطمي الأيقونات تتركز على مبادئ معينة، أهمها: ينبذ محطمو الأيقونات عمل أي شيء من غير واقع يحمل روحاً تمثل المسيح أو أحد القديسين. فيقولون: سنرفض و ننزل اللعنة على أي كنيسة تحمل تشبيهاً مصنّعاً من مادة أو لون للمقدسين. إنه عمل رسامين شريرين. فإذا تجاسر أحد على تشبيههم أو تجسيدهم بصور ملونة، سننبذه و نمنع مشاركة المؤمنين بالتعامل معه، أو قبوله بيننا. فأي أحد يسعى لأن يمثل شكل القديسين بصور مواد من غير روح، و من المادة التي لا تمتلك قيمة روحية، فهذا عمل شرير، و هو تحريض من قبل الشيطان، يتعين أن يطرد من شراكة المؤمنين.

إن أي صورة للمسيح يتعين أن تمثل طبيعته المقدسة (و هذا متعذر لأن طبيعة المسيح الإلٰهية، غير مرئية و لا متجسدة)، و أن يمتلك في الوقت نفسه، صورة الطبيعة الإنسانية. فعمل أيقونة للمسيح، تفصل طبيعته الإنسانية عن طبيعته المقدسة. و استنتجوا و قالوا إن ابتكار الأيقونات و استعمالها من قبل الكنيسة، هو عمل شيطاني خدّاع، هدفه إرجاع المسيحي إلى الممارسة الوثنية[١٣].

فقد كثر استعمال الصور قبل موجة تحطيم الصور، حيث وضع الإمبراطور جوستينيان الثاني (Justinian II)، صورة المسيح في وجه العملة المقابلة لصورته[١٤].

و أعلن مجمع نيقيا (Nicaea) في ٧٨٧، بأنهم سيدافعون عن كل نوع من الوثائق، المتمثلة بالكتابة و غيرها المتضمنة التقاليد الكنسية التي بعهدتهم؛ من بينها القطع

(١٣) يعتقد بعض المؤرّخين بأن هذه الحركة الأخيرة ظهرت بتأثير أيديولوجية الإسلام، باعتبار أن هذا الدين نجح في نشر دعوته.
(١٤) استبدل الخليفة عبد الملك استعمال الصور في العملة بالأحرف.

الفنية التشبيهية، و الحرفية التي تنسجم مع تعاليم الإنجيل، و التي تؤكد صدق كلمة الله، و ليس فقط الصورة. فيتعين أن تعرض صورة الصليب، المحترمة و المقدسة، سواء المرسومة أو المصنوعة من مادة الموزاييك، في جميع كنائس الله، و على أدوات العبادة و ملابسها، و الجدران، و المساكن و المحلات العامة. و بهذا قالوا إننا من غير تردد نعبِّر عن حبنا لصورة سيدنا، الله المخلِّص، يسوع المسيح و سيدتنا مريم، و الملائكة المبجّلين، و القديسين. و من بين حججهم المنطقية، قالوا: من الجنون أن لا نبجل صورة الله، المسيح، بصور و تماثيل، بعد أن نصبت و وضعت صور و تماثيل الإمبراطور.

كان المعارضون الرئيسيون ضد تحطيم الأيقونات، في تلك المرحلة العصيبة، الرهبان المقيمين ضمن العالم الإسلامي، برياسة المطران يوحنا الدمشقي، الذي سبق أن أشرنا إليه، وكانت حجته، أنه لا يمنح أهمية أو قيمة للمادة بحد ذاتها، غير أن الخالق هو خالق المادة، لذا فإنه يقيم المادة لأنها أداة تصويرية تعبّر عن الخلاص، ذلك حينما تكون مشحونة بطاقة مقدسة. و ضمن المواد التي تمنحها قيمة هو الحبر، الذي تدوّن به الكتب المقدسة، و الصبغ و خشب الصليب، و صور بدن المسيح و دمه.

٤٤ ـ تفردية قيمة مادية المصنّع بسبب ما تحمل من حسيات

قد يظهر للبعض أن تحطيم الأيقونات، بأي صيغة كانت، و التي ترمز و تعبّر عن رؤية للوجود، لا أكثر من تحطيم مصنَّعات يمكن الاستغناء عنها أو استبدالها بغيرها، أو تنحصر أهمية المصنَّع الرمزي الذي يعبّر عن وجدانية جماعة أو رؤية، فقط في ظرف زمانها، و يمكن استبدالها بغيرها في المستقبل. هذا الموقف من المصنّعات الفنية و الوثائقية غير دقيق. لأنه لا يأخذ بنظر الاعتبار أهمية تفعيل قدرات الابتكار في تصنيع هذه المصنّعات في آنية الزمن المعيَّن. لذا، ربما يؤلف تحطيم الأيقونات و الوثائق، أسوأ فعل سلبي في الحفاظ على سيرورة تطور الحضارة.

إذ يتميز المصنَّع المبتكر من غيره من الموجودات الطبيعية في البيئة، في إنه ليس حصيلة تلقائية لتفاعل خصائص المادة، قوى و صيغ حركاتها فحسب، و إنما في تفاعل فكر خارج المادة الخام، مع فكرة مبتكرة غير ملموسة، في آنية التفاعل. فتغير مثلاً شكل مادة الخشب إلى تمثال، عن طريق تفعيل خصوصية حسية فرد مبتكر معيَّن

في آنية تماسه مع المادة الخام. فيظهر التمثال للوجود، أداة يسخّرها الفرد في تعامله ضمن إرضاء مركب الحاجة الرمزية، كما يحقق، سواء أكان واعياً أم لا، في أن يرضي متطلبات القدرات الحسية الاستطيقية. فيكون قد أطلق قوى يتفرد بها (Unique)، ليس في الزمن و حسب، بل الأهم هو فعل فكر و حس ذاتي، غير ملموس، و حدث لا يتكرر.

يؤلف كل ابتكار حصيلة لفعل متفرد في تطور الفكر. إذا يؤلف تحطيم صورة أو تمثال يحمل سِمات تعبّر عن وجدانية الذات، لحظة فريدة غير قابلة للتكرار في تطور نمو وجدانية الذات في تفاعلها و تجاوبها مع متطلبات البيئة المتعامل معها في ظرف و آنيات إرضاء مركب الحاجة، بهدف إرضاء الحاجة الرمزية، و إرضاء الحاجة الاستطيقية ضمناً، و بهذا نقل واقع الوجود من عبثيته إلى وجود واعٍ بذاته مستمتع.

فالمؤمن، الذي لم يدرَّب على المعرفة و الحسية المناسبة التي تميز بين وظائف مركّب الحاجة، و يعجز عن تقييم الصفة الأبتمالية التي يحملها الشكل، سيعجز عن التعامل مع الشكل، بصيغة متوازنة، فينحصر أداؤه ضمن الدلالة الرمزية. و لذا بقدر ما يعبّر الشكل عن هوية الآخر المضاد، فسيصبح بالقدر نفسه هذا الشكل، بالنسبة إلى هذه الهوية، كياناً مضاداً لهوية الذات. فتعجز الذات بسبب هذا الموقف الأحادي اللا متوازن عن الوعي بالوظائف و القيم الأخرى التي يحملها شكل المصنّع، فيهملها، أو لا يعي بوجودها. و يعتبر شكل المصنّعات الرمزية الأخرى متناقضة مع هموم هوية ذاته، و خطراً عليه. و بالمفهوم نفسه، تؤلف حركة تحطيم صور بدن الإنسان العاري، سواء الذكر أم الأنثى، عجزاً حضارياً، معرفياً و حسياً.

٤٥ ـ عجز المعرفة بآلية سيميائية الحوار

تؤلف الإساءة لمصنّعات يوظفها الآخر كأداة تعبّر عن هوية ذات الآخر، كحرق الأعلام و تحطيم تماثيل الآلهة، دلالات على سلوكيات تعجز عن إدراك الفرق بين أداة التأشير لشيء، لرؤى أو عقيدة، و في المقابل عن صفة أداة المؤشر إليه. إنها سلوكيات أنالوغية بدائية، مريضة أحياناً، تعجز عن التمييز بين صورة الشيء و ما تحمل من دلالات عقائدية، من جهة، و في المقابل واقعية ما يحمل الشكل من صفات استطيقية و قدرات تكنولوجية. فالإله في مخيِّلة المؤمن هو رمز قوى حماية

الذات. بينما واقعية تمثال الإلٰه ليست أكثر من مادة صنعت بفكر و يد حرفي. لذا كانت حركات تكسير الأيقونات في الرؤى المسيحية في مراحل و حقب متعددة، لا تتطابق من حيث المبدأ مع حركة الإسلام المشابهة، التي بدأت مع بدء الدعوة في بداية القرن السابع. ففيما افترض المسيحي، أنه لا يمكن للصورة أن تعبّر عن واقعية قدسية المسيح، و لذا يؤلف تمثيلها أو رسمها هرطقة، فقد اعتبر في الإسلام تصنيع كل صورة محاكاة للقدرة الإلٰهية الطبيعية، و في الوقت نفسه عودة إلى الوثنية، و تعدد الآلهة و ما تضمنت من التماثيل.

مع ذلك فإن كليهما، و بمختلف صيغهما، ليسا أكثر من انفعالات تدل على فكر ساذج، و هوية مهزوزة. هذا بالإضافة إلى أنهما تفعيل لكلتشرية لا تمنح المصنَّع ما يحمل من قدرات ابتكارية و معرفية و حسية.

لقد بدأت حركة تحطيم الأيقونات، من قبل قادة الديانة المسيحية التي تنكر الوظيفة الإعلامية و التربوية للصورة. لذا أقدمت هذه الحركات على إزالة الصورة من طقوس العبادة.

غير أنه بتأثير الأفلاطونية المحدثة، التي قادها الكاتب و الفيلسوف پورفيري (Porphyry)، الذي كان من بين مريدي فيلسوف الأفلاطونية المحدثة، أفلوطين، بيّن أنه يمكن تسخير الصورة المرئية لعرض حقائق دينية مخفية عن المؤمن. فكان بتأثير هذه الرؤى، و غيرها، أن تغيّر موقف بعض القادة في مرحلة التنشئة من وظيفة الصورة.

و في زمن الإمبراطور جوستينيان الأول (Justinian I) (٤٨٤ ـ ٥٦٥)، في منتصف ق. (٦)، أصبحت الصور أداة احترام و تأمل للصفوة، و أداة عبادة للعامة. كما سخّرت الأيقونات كصور رمزية في الحروب. و اعتُبر عرض صورة العذراء على جدران العاصمة القسطنطينية، هو السبب الذي استطاع رد هجمات الفرس و السلاف، لما تتضمن من قوى قدسية الآلهة.

يتكرر و يسخّر نهج تحطيم الأيقونات كلما يحصل تغيرات جذرية في الرؤى الدينية و الحالة السياسية، بهدف إزالة ما يشير إلى هوية الآخر الضد. إنها تحطيم دلالات كلتشرية من قبل قوى كلتشرية مضادة. يتحقق تحطيم الأيقونات من قبل جماعات دينية أو سياسية مضادة، من غير مراعاة الأهمية التاريخية و الوثائقية و الفنية للعمل المنوي تحطيمه.

٤٦ ـ نبذ النودية[١٥]

إن اعتبار الأعضاء التناسلية لبدن الإنسان «عورة» حسب الرؤى التي جاءت بها الإبراهيميات، دليل على فساد القدرات الحسية لفكر الجماعة. فلو نفترض أن الخالق اعتبر حقاً الأعضاء التناسلية عورة، و طلب إخفاءها، فكان في قدرته، حسب منطق العقيدة نفسها، و هو كلي القدرة و المعرفية، أن «يخلق» صيغ تناسل، أو إدامة الجينات بصيغ تتوافق مع مفهومه للحشمة. فيريح المؤمن الإبراهيمي من هذه المعضلة الاجتماعية، التي يجابهها الفرد يومياً في معيشه اليومي.

لقد أُفسدت، أو مرضت القدرات الحسية الطبيعية لتعامل استطيقي سليم مع شكل بدن الذات، سواء بحالتها الـ «نودية» (Nudism) أم عراء البدن. فأصبحت بذلك تعجز عن تفعيل مناسب للقدرات الحسية الطبيعية للتعامل الاستطيقي، و الاستمتاع بجملة بدن الإنسان الذكوري والأنثوي. لقد تطور، بلا شك، شكل بدن الإنسان، مع انتصاب القامة، و أصبح من بين أكثر أبدان الحيوانات اتساقاً. لذا فإن تطور الحسية الاستطيقية، اكتسب جمالية متميزة بين أبدان الحيوانات الجميلة.

٤٧ ـ البرهان على وجود الله

ظهرت الديانة اليهودية قبل المسيحية، التي تدعي بكونها ديانة سماوية، و ظهرت المسيحية قبل الإسلام الذي يدعي الادعاء نفسه، بكونه ديانة سماوية. إن قاعدة هذه الديانات الثلاث هي ثنوية، الإلٰهين: إلٰه الخير (الله) و إلٰه الشر (الشيطان). و واقع مصدرها هو الديانة الزردشتية. فكل من هذه الديانات الثلاث لا تعترف بعلاقة لها مع الزردشتية. فقط المانية (Manichaean)، التي ظهرت بعد المسيحية تعترف بالزردشتية و المسيحية و غيرها من الأديان. تعتقد كل من هذه الأديان بقوى خارج الظواهر، و هي قوى ليست مادية، غير مرئية و غير ملموسة، لا شكل كيان مادي لها، أي إن حقيقة موقعها هو في المخيِّلة. فبات على قادة هذه الأديان البرهان على وجود هذا الكيان. لم تسعَ أي

(١٥) ميّز المنظّر كنث كلارك (Kenneth Clark)، في كتابه المعنون *Nude*، بين النودية و العراة (*Naked*). حيث اعتبر «النودية» الشكل العاري لبدن الإنسان الذي يظهر في الفنون، منها الفنون الكلاسيكية و فنون عصر النهضة، التي تعبّر عن جمالية بدن الإنسان. بينما اعتبر «عراة» صورة العراة و المصنّعات المبتذلة التي نشاهدها في البورنوغرافي (Pornography)، أي إذا كانت التكنولوجيا المسخّرة في الرسم أو النحت متدنّية. غير أنه بأي طريقة تمّ عرض بدن الإنسان، و لأي علاقة كانت جنسية، فهي طبيعية. و رفضها، ما هو إلا مرض سيكولوجي ابتليت به الإبراهيمية من دون غيرها.

من هذه الأديان إلى البرهنة على وجود هذا الكيان سوى قادة المسيحية، تلك التي كانت قد اطلعت و درست الفلسفة المثالية الإغريقية. فأقدم هؤلاء، منذ القرن الخامس، مع القديس أوغسطين و لغاية القديس الأكويني (Aquinas) (١٢٧٤ ـ ١٢٢٥)، و حاولت أن تبرهن على وجود الله. آمنت الأديان الأخرى، بالثنيوية الزردشتية، بصيغ متنوعة، من غير أن تجد الحاجة إلى البرهان على وجود قوى خارج الظواهر، و لم يخطر ببالها الإقدام على خطوة مثل هذه، أو جرأة المخاطرة في الإيمان و المنطق، أو تجد ضرورة لذلك.

تداخلت منذ القرن (٥) إلى الـ (١٥)، رؤى قادة الدين المسيحي و البحث فيه و الدفاع عنه عن طريق التفلسف. وقد اطلعوا بحكم وجودهم في بيئة لاتينية على الفلسفة المثالية و سخّروها في الدفاع عن العقيدة، أو شكّوا في فرضيتها فأقدموا على برهان صدقيتها. لم يتقبلوا العقيدة من غير مساءلة، فكانت مساءلة تداخلت مع الفلسفة. و تأثروا بفلسفة أفلوطين المثالية، و صاغوا الفلسفة الكلاسيكية بمفهوم مسيحي.

سعى أوغسطين (Augustine) (٤٣٠ ـ ٣٥٤) بكونه مسيحياً مؤمناً بوجود الله، لأن يصل إلى الحقيقة، فتساءل لماذا أراد الله منه أن يعمل؟ كيف يتعين أن يعيش؟ و ماذا يتعين عليه أن يؤمن به؟ و اعتقد بأنه إن أخطأ، سيتعرض لعذاب الآخرة. وتساءل كيف إن إلٰهاً كلي القوى و الخير، يسمح بوجود الشر، فإذا كان الله لا يتمكن من تعطيل الشر، فكيف يمكن أن يكون كلِّيَّ القوى و كلِّي الخير؟

مع ذلك، لم يقتنع أن سلوكيات الله غير قابلة لتفهمها من قبل العقل. ففي شبابه آمن بالمانية (Manichaean) التي تقول بإلهين، و التي هي امتداد للزردشتية، إلٰه الخير و إلٰه الشر، و هما في تطاحن، حتى يأتي الزمن الذي ينتصر فيه إلٰه الخير. كما اعتقدت المانية، أن مصدر الشر هو بدن الإنسان و الروح هي مصدر الخير.

فكَّر القديس أوغسطين كثيراً، في ذلك و جابه إشكالية: لماذا يجيز الله الشر؟ و لماذا هناك الكثير من الشر، و من غير حلٍ له؟ فكان جوابه، أن حرية الإرادة التي منحها الله للبشر هي الحل. فجاء بالرؤى الـ «ثيوداسية» (Theodicy). و هي رؤى تبرر عدالة حكم الله لعالم البشر، بالرغم من وجود الشر. يمتلك الله القوى الكلية لمنع الشر، لكن الشر من اختيار البشر، و حصيلة لخطيئة آدم و حواء. فتنتقل هذه الخطيئة من جيل لآخر مع ولادة الطفل.

أما القديس بويثيوس (Boethius) (٥٢٥ ـ ٤٧٥)، فكان قد قرأ الفلسفة و ترجم بعض أعمال أفلاطون و أرسطو إلى اللاتينية. فأدام الفلسفة في زمن ربما كانت ستفقد كلياً. و بعمله هذا حقق جسراً بين الفلسفة و العقيدة المسيحية، و استمرت هذه الصيغة إلى القرون الوسطى. و يُعتبر أول سكولاستي، وكان قنصل روما، و مستشار ثيودوريك (Theodoric)، ملك الأوستروغوس (Ostrogoths)، اتهم بالخيانة و سجن و أعدم.

قضى بويثيوس وقتاً طويلاً في السجن، قبل أن يعدم. و عندما كان في السجن، فكر عن مصدر السعادة، فبيّن أن السلطة و الثراء لا يجلبان السعادة، لأنهما زائلان، و إنما مصدرها في موقع لا يمكن حرمان الذات منها. إذ اعتقد أن السعادة الحقيقية يجدها المؤمن في الله و في الخير، و هي سعادة ستكون إدامتها في العالم الآخر.

جابه بويثيوس هذا الـ «برادوكس» (Paradox)[١٦]: فإذا كان الله يعلم و يقود كل شيء، فأين موقع حرية الإرادة التي منحها الله للبشر! تؤلف كل من الحرية و القيادة المسبقة، في هذه الرؤى، تناقضاً منطقياً. لكنه تناقض ممكن، إذ يفترض الإيمان بكلي المعرفة التي يتصف بها الله. إن الصعوبة في تقبل هذا التناقض الظاهري، كما يقول بويثيوس: لأننا نعتقد أن الله سيعلم بالأحداث حين ظهورها. بينما تُعلمنا الفلسفة ـ كما يزعم ـ أن الله خارج الزمن، قائم في كل الزمن. لذا هناك عجز في منطق هذا التفلسف.

و قدم القديس توما الأكويني خمسة براهين، و هي خمسة طرق تبرهن على وجود الله. يستند البرهان الثاني منها، إلى منطق يرجع أصلاً إلى نظرية أرسطو، التي جاءت بمفهوم المحرك الأول. و التي تقول لا بد من أن يكون لكل شيء بداية و مسبب له. غير أن، البرهان الفلسفي يجابه إشكالية: و هي، من هو المسبِب للمسبِب الأول؟ بيّن الأكويني أنه لا بد من أن يكون هناك بداية، فيؤلف المسبِب من غير أن يكون له مسبِب، و الذي بسببه بدأت سلسلة المسبَّبات. مرة أخرى، عجز التفلسف المسيحي، و غيره من الأديان، كلما حاول أن يسعى و يلتجئ إلى الفلسفة، فيجد نفسه في هوة أعمق من التفلسف المثالي.

---

(١٦) برادوكس عبارة متناقضة ظاهرياً، أو مناقضة للعقل، و مع ذلك فإنها قد تكون صحيحة، أو الشيء صحيح و خطأ في الوقت نفسه.

٤٨ ـ تركيب المجتمع الإسلامي، المؤسسة الدينية و الحضارة الإسلامية

يتألف المجتمع الإسلامي من فئتين متناقضتين في موقفهما من الوجود. و سبب ذلك ظهور نوعين و مصدرين للمعرفة، التي يسخّرها كل منهما في تنظيم و إدارة معيشه اليومي، و متباينين في تقبلهما للنص القرآني. لم يحصل تقارب بين هذين المستقطبين، أو أي تسويات في أي حقبة تاريخية، و لا كان يمكن ذلك بسبب نوع و شدة التباين بين نوعية المعرفة المسخّرة، كما أقرن بها كل منهما هويته و موقعه في المجتمع.

فإذا اصطلحنا على **الفئة الأولى** قادة «الحضارة الإسلامية»، و هي التي قادت التقدم المعرفي، فقد تألفت هذه الفئة من جماعات المعتزلة و العلماء في مختلف المجالات المعرفية، إضافة إلى الفكر الثائر و الحر الذي ظهر بين بعض الشعراء مثال أبي علاء المعري و أبي نواس.

الفئة الثانية، هي التي قادت مختلف الحركات الرجعية و الدينية كرجال الفقه، و استبدادية السلطة الإدارية و العسكرية، مضافاً إليها العامة التي تؤلف قاعدة الحركة الرجعية. يستند هذا التصنيف بين قادة المعرفة و قادة الرجعية، إلى مفهوم نوع المعرفة و وظيفتها في صياغة المعيش و رؤى لمصير الإنسان.

بهذا التعريف لتركيب المجتمع الإسلامي، لا تعتبر القوى التي اصطلحنا عليها بالرجعية أو التقليدية عنصراً في تطور الحضارة، بل المعوق لها، و غالباً ما تؤلف القوى الاجتماعية المعطلة لها. لم تزل هذه القوى فعّالة في قيادة التخلف في العالم الإسلامي، لحدّ اليوم.

بينما في المقابل، سعت المعتزلة، كأفراد و جماعات، لتعقيل الأيديولوجية الإسلامية عن طريق التفلسف، و لكنها عجزت. لا يهمنا هنا دور المعتزلة الآخر السياسي.

لذا، سيكون من المفيد أن نشير إلى خلفية انشطار فكر المجتمع الإسلامي إلى قطبين: العقلاني مقابل الغيبي.

لقد ظهر استقطاب مشابه في مختلف تكوين الحضارات. و كان لكل منها مسبباتها الخاصة و العامة، حيث يشترك بعضها و يتداخل مع الحضارات الأخرى. تتألف

المسببات من قدرات ابتكار الفكر رؤى جديدة، و التي بحكم كونها رؤى متضمنة معرفة جديدة، تسبب تغيراً في تركيب المجتمع، بما في ذلك العلاقات بين مختلف الفئات و الطبقات. فينقسم المجتمع إلى معسكرين: **أحدهما**، يتقبل التغيير الحاصل و يتكيف معه، و **الآخر** يعجز فيرفضه و يسعى لمقاومته. و هو ما يؤدي إلى تغير و انقسام في صيغة رؤى الوجود لأفراد المجتمع، أيديولوجية المجتمع، بما في ذلك تغير تركيب الدورة الإنتاجية، و موقع الفرد فيها، و قدرتهم على التكيف معها. و بما أن تركيب المجتمع ينبني على العلاقات الاجتماعية و الأيديولوجية و حركة الدورة الإنتاجية، فعلى كل فرد، مهما كان موقعه و مقامه في المجتمع القائم، أن يجد لنفسه موقعاً في التركيب الجديد. و هذا ما وجده الفرد العربي، بعد أن تفاعلت البداوة مع الشعوب التي سيطرت عليها جيوش قريش، كسورية و العراق.

أما الحالة الخاصة بالنسبة إلى المجتمع العربي، فهي مسألة تتركز على الموقف من قدرة ابتكار ممارسة الحرفة، و ما يمنح للحرفي كفرد، و للحرفة عامة من قيم اجتماعية. باعتبار الحرفة هي التعامل مع المادة، فتؤلف قادة الدورة الإنتاجية، قاعدة المحّرك الفعّال الذي يؤمّن قوت مصنّعات إدارة المعيش.

من جهة أخرى، انبنى الدين الإسلامي كغيره من الأديان الإبراهيمية على مقومين: **الأول**، الثنيوية، و التي لا تنكر الحرفة أو تنبذها، بل تختزل قوى حركة الظواهر بقوتين. و يتألف المقوم **الثاني** من كلتشرية البداوة، و الذي يجرد الحرفة من أي قيمة اجتماعية، بل يحتقرها و ينبذها.

لا يمتلك المجتمع البدوي الصحراوي، كغيره من التنظيمات البدائية للمجتمع الأهلي، مؤسسة خارج العلاقات العائلية و النسبية، حيث تؤمن له أمنية الوجود، لا في المخيِّلة و لا في واقع الوجود. و هنا سبب أهمية الانتماء الجمعي في سيكولوجية الوعي البدوي، و عجز قدرته عن تقبل حرية تفرد الفكر.

لقد اعتمدت بعض قبائل الجزيرة العربية الدين الثنيوي كغيرها من القبائل و الجماعات بصيغتها اليهودية و المسيحية. ما كان من الممكن أن تبتكر الرؤى الثنيوية من قبل المخيِّلة العربية، و في ظرف البداوة. و هو ما يعني أن الأيديولوجية الإسلامية، هي رؤى امتدت من الإبراهيمية، المتأثرة بدورها بالديانة الثنيوية الزردشتية؛ لكنها انتظمت برؤى بدوية لا تعي أهمية الحرفة و التعامل مع المادة.

اتصفت البداوة في الجزيرة العربية في أن مبادئها و تكوينها الاجتماعي و الإنتاجي يتأسس في بيئة صحراوية، تفتقر إلى تنوع الكيانات الحية، النباتية و الحيوانية. لذا تنمو و تتربى أجيال المجتمع العربي الصحراوي، من غير تربية و تدريب على التعامل مع التنوع البيئي، و عجز عن تقبل البدائل. فينمو الطفل و يفتقد ضمن تربيته و نشأته، التنوع و البدائل في معيشه اليومي، فيستمر نموه غافلاً عنها في معيشه، و ينمو من غير قاعدة فكرية تتكون في مرحلة الطفولة، يحملها معه فيعجز عن تقبل و تنظيم المعرفة المكتسبة اللاحقة. فهي معرفة لا تسعى إلى تقبل بدائل لرؤى الوجود. يتفاقم و يتركز هذا الموقف من الوجود، لأن البدوي كفرد، لا يمتلك و لا يمارس حرفة إلا بصيغها البدائية[١٧].

إضافة إلى أن سيكولوجية شبكة كلتشريات البداوة، تحتقر العمل، الحرفي منه و التنظيمي الجمعي، سوى السرقة و الغزو، تمنح السرقة و الغزو في سيكولوجية الفرد حق سلب الآخر مما يتضمن الشيء المسروق من جهد فكري و بدني؛ لأن مثل هذه الرؤى، لا تقيم، و لا تدرك واقعية قيمة الجهد البدني و الفكري التي يحملها المصنّع، و التي كان قد صب فيها جهد الفرد و فكره و بدنه، سواء كان حرفياً ممتهناً أم لا. ذلك لأن البدوي لا يعمل، و لذا لا يعي قيمة الجهد الذي يجسّد في المصنّعات.

و منذ نهاية ق. (١٩) ظهرت دراسات حول البداوة، بعضها ليس أكثر من ملاحظات سائح أو زائر، و الأخرى جاءت دراسات أنثربولوجية أكثر دقة. أشير هنا إلى بعض الملاحظات التي وردت في الدراسة التي حققها الباحث جون لويس بوركهارت، في كتابه المعنون: **ملاحظات عن البدو و الوهابيين**:

أ ـ «القبائل العربية في حالةٍ من الحرب المستمرة فيما بينها»، و تطول الحروب لأن «السلام سهل الوصول إليه». إن استراتيجية الغزو هي مباغتة الطرف الثاني، و «نهب خيامه و ممتلكاته، و لهذا تحصل الحروب من دون إراقة الدماء. فعند الهجوم المباغت، تسلم القبيلة المدافعة عن مضاربها آملة أن ترد الضربة في حيّ ضعيف من أحياء القبيلة العدوّة»[١٨].

---

(١٧) بحث ابن خلدون أنماط المعيشة، و تأثير البيئة الجغرافية في نمو و تطوّر الظواهر الاجتماعية.

(١٨) جون لويس بوركهارت، **ملاحظات عن البدو و الوهابيين**، ترجمة غاندي المهتار (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٥)، ص ٥٤.

غالباً ما يوزع البدوي كل ما يحصل عليه في عملية الغزو بحصص متساوية بين الجماعة المشتركة في الغزو. تفترض التقاليد، ألّا تهاجم بعض القبائل خلال الليل. و ذلك تجنباً لأن يضل «الرجال المهاجمون ليلاً و يدخلون قواطع الحريم أي النساء، مما قد يؤدي إلى استبسال فرسان القبيلة التي يقع عليها الاعتداء، فتحلّ المجزرة التي يجهد البدو لتجنبها دوماً». تتضمن عملية الغزو مباغتة «الخيام حيث يكسرون عواميدها. و بينما يكون سكان هذه الخيام يحاولون الخلاص من ظهر الخيمة التي انهارت عليهم». ينتهز المهاجمون هذه الفرصة، و يحققون هدف الغزو[١٩].

يفتخر اللص العربي بفعله، «و يفتخر الرجل عندما يدعوه الناس بالحرامي. حيث يسلب العربي أعداءه و أصدقاءه و جيرانه، شرط ألا يكونوا داخل الخيمة حيث تصبح سرقتهم عاراً عليه. إن السرقة داخل المخيم أو بين القبائل الصديقة لا تحسب فخراً،... و لكن مدعاة الفخر هي سرقة الأعداء في عقر دارهم بالمكر و الدهاء، إن لم يكن بالقوة».

«لا يكتفي الأعرابي بسلب أعدائه، بل ثمة حوادث كثيرة حصلت خلال سرقة أعرابي لمتاع و قطعان أعرابي من قبيلته، أو من قبيلة صديقة. إن العقوبة التقليدية لهذه السرقة هي قطع اليد اليمنى، لكن هذه العقوبة نادرة التنفيذ و يستعاض عنها بدفع ثمن»[٢٠].

«قلّة هم «بين البدو» الذين يسعون إلى الثروة و الجاه عن طريق الوسائل الشرعية. «إن شغل البدوي الشاغل هو السلب». «فالكذب و الغش و الخداع و غير ذلك من الصفات السلبية منتشرةٌ في الصحراء». و قد انتقلت معالم من مركبات هذه الكلتشر إلى مدن شمال الجزيرة، العراق و سورية. و أصبحت من بين الكلتشريات السائدة ضمن شبكات الكلتشريات التي تقود المجتمع الإسلامي بعامته، سواء في أسواق المدن أم التعامل بين الأفراد. و «إن وجد الأعرابي ما يكفيه من طعام، غضّ نظره عن جودته»، لأن جودة الطعام تفترض مسبقاً كلتشرية إتقان الحرفة.

«فالأعرابي كسول و متراخٍ في بيته، يقتصر عمله على إطعام الحصان و حلب النوق في المساء،... بينما تقوم الزوجة و البنات بكل الأعمال المنزلية. فهن اللواتي

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٥.

يطحنَّ القمح و يحضرن الفطور و العشاء، و يعجنّ و يخبزن الخبز و يصنعن الزبدة، و يُحضرن الماء من النبع و يعتنين بالخيمة. يجلس الرجال في هذه الأثناء أمام الخيمة يدخنون أو يتداولون أمر غريبٍ وصل الحي...»

لا تمتلك البداوة قدرات ظرف ممارسة و تطور الحرفة، و لذا تفتقر إلى قدرات تطوير و تهذيب المعيش، بما في ذلك في مجال العمل الحرفي كالملبس و الطعام و تنظيم و إدارة العلاقات الاجتماعية، و العلاقات و الممارسات الجنسية، و إدارة هموم العائلة بين السلطة و حرية إرادة الفرد.

اختزل ابن خلدون كلتشرية البداوة، و لم يرَ غير «أمّة وحشيّة باستحكام عوائد التوحش فيهم... و هذه الطبيعة منافية للعمران و مناقضة له. فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة و التغلب»، و هو ما جعلهم يعيثون فساداً في حضارة شمال أفريقيا، حتى إنهم لم يخلفوا وراءهم من مدنها الزاهرة غير الخراب و الأطلال(٢١).

لقد انتظم تكوين الدين الإسلامي في ظرف معيش البداوة، إضافة إلى قاعدته الأساسية و هي الثنيوية. لذا انبنت الحضارة العربية الإسلامية على هذين المقومين. و في ما يلي نُبيّن مفهوم مصطلح الحضارة الذي اعتُمد في هذه الأطروحة.

يطلق لفظ الحضارة على جملة من مقومات التقدم المعرفي: العلمي و الفني و التكنولوجي و الأدبي؛ و التي بمجموعها أو بأجزائها تنتقل من جيل إلى جيل لاحق ضمن المجتمع المعين(٢٢)، و تبعاً لمجتمعات أخرى، في سيرورة عامة جامعة بحيث تؤلف حضارة الإنسان الصالحة بعامتها، بالرغم مما تتعرض له من ردات بسبب تصادمها مع الحضارة الفاسدة.

إن معيار الحضارة الصالحة ينبني على قدرة التقدم المعرفي، الذي يؤمّن ظرف الراحة و الاطمئنان السيكولوجي للفرد ضمن الجماعة و خارجها، بما في ذلك حرية إرادة الفرد. كما تهيئ له رفاهاً مادياً ليؤلف ظرف الاطمئنان السيكولوجي. فوظيفة الحضارة هي أن تحقق بالقدر المناسب، إرضاءً متوازناً لمركب الحاجة لأغلب أفراد المجتمع، عندئذ تفسد الحضارة إذا لم يتحقق توازن إرضاء هذا المركب. تفترض هذه

---

(٢١) أنتوني غِدِنْز، علم الاجتماع: مع مدخلات عربية، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة و تقديم فايز الصُيّاغ، علوم إنسانية و اجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٥٩.

(٢٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ٢ ج (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤)، ج ١، ص ٤٧٦.

الرؤى أن وجود الإنسان البيولوجي هو حصيلة حالة تصادفية طبيعية، و بقدر ما يعي الفرد واقعية هذا الوجود، فيعي بعبثيته. فوظيفة الحضارة أن تهيىء الظرف المناسب لقدرات الابتكار و أن تبتكر وجوداً مستمتعاً، لذاتها و بذاتها.

ب ـ عجز قدرة تعدد صيغ معيش البدوي، و لذا عجز قدرة ابتكار الثنيوية.

إن ظهور الحضارة الصالحة و إدامتها، يفترض ظرف علاقات اجتماعية حرة و متنوعة. المثل الواضح، و الذي يهمنا هنا، هو تباين معيش الفرد الإغريقي في المدينة في زمن بيركليس، الذي هو في تناقض مع معيش البدوي.

حيث يتباين جذرياً فهم المكان و الحيِّز في السيكولوجيتين للفرد اليوناني مقابل الفرد العربي البدوي. يفهم اليوناني المكان ضمن صيغة تعامله مع واقعية منشآت المدينة و المزارع، و تنوع النبات و الحيوان في الغابات. يحدد تنوع هذه الأشياء تنوع علاقات سيكولوجية الذات و تركيبها في المخيِّلة؛ فيغتني الوعي و التعامل مع هذا التعدد و التنوع لرؤى الوجود. و بقدر ما تفتقر البيئة إلى تنوع المصنّعات و الكيانات الحيوانية و النباتية، ضمن معيش صحراء مريبة، غير مأهولة، محيرة، فستنبني سيكولوجية الوجود على رؤى هذا العوز و رهبة الخلاء. فتفتقر مخيِّلة العربي البدوي من منحى الانتظام، الذي يتطلبه تنظيم منشآت المدينة، حينما أقدمت على تنشئة المدينة العربية. فبالنسبة إليها، المكان مجهول، لا يوجد مكان مخصص للعلاقات الإنتاجية، أو ضرورة لمنطق ينظم علاقات الأحياز و ما تتضمن من مصنّعات، بل بدلاً منها مخيِّلة في خلاء مبهم. لذا، لا يمكن فهم المكان هندسياً و علمياً. هذا ما جعل الفكر العربي يتردد و يعجز عن تقبل تنوع البدائل، كبدائل لرؤى الوجود و العبادة، و اللباس و الطعام و غيرها من المصنّعات.

فانتقلت هذه الرؤى من معيش البداوة، و تأصلت في النص الديني كموقف يجهل الحرفة كضرورة وجودية. موقف يعتبر إدامة الوجود كعطاء و رحمة من الله. بينما يواجه اليوناني المكان كمصنع، عملت يده فيه، و كفكر نظمه مسبقاً، و رتب مواقع كل من مقوماته، و منح لكل منها قيمة بالنسبة إلى معيشه. لذا هناك تباين جوهري بين سيكولوجية المدينتين:

فتمتاز سيكولوجية الصفوة الإغريقية بالذاتية، و تنبني على كلتشرية حرية الذات المستقلة، الذات ضمن مجتمع المدينة، و ليس الذات الجمعية (Community) البدوية.

و حينما ظهرت المدينة العربية جاءت عشوائية في تقسيمها، سوى حالة واحدة استثنائية، هي مدينة بغداد، التي لا أثر لها الآن. أما غيرها من المدن، فلا تتضمن ساحة عامة لالتقاء الجمهور سوى صحن الجامع و ضوضاء السوق. فكان المعتزلي، و قادة الفكر في المجالات الأخرى كالعلوم و الشعر، من غير تماس حر مع أفراد المدينة، لا ساحة تجمعهم، و لا رواق للتسكع و الاستمتاع بحوار حر.

يقول عبد الرحمن بدوي، إن سيكولوجية الوعي الوجودي في المدينة الإغريقية، يشعر باستقلالية كذات إزاء الذوات الأخرى، ما يؤكد تفرده إلى أقصى حد، و لا يقبل زوال أو انحلال هذه الذاتية في المطلق أو اللا متناهي. بل إن فكرة اللا متناهي مرفوضة، في فكر الفرد اليوناني. لذا لم يتقبل الرؤى الثنيوية، حتى في دور الانحطاط المثالي. لأن الحقيقة بالنسبة إليه هي واقعية الوجود العملي و الحواري، لأنه يؤلف فكراً مسائلاً. في مقابل هذه الرؤية للوجود، نجد أن الدين الإسلامي ينكر وجوداً خارج هيمنة اللا متناهي. فتدمّر الذاتية لمصلحة اللا متناهي، سواء منه الجمعي بعامته أم الغيبي، و التي تنبني على رؤى الجمعي البدوي بمختلف صيغه الثنيوية. فتقود إلى نتيجة خطيرة جداً، و هي إنكار الذاتية حيث لا تساهم في تكوين معرفة و رؤية واقعية للوجود.

بينما تتركب في الرؤى الإغريقية، ذاتية الذات و هي في تماس مباشر و عملي مع مادة الحرفة. فيؤدي هذا التماس إلى منح الوعي بهذا التعامل قيمة ذاتية اجتماعية. بمعنى، حقق المجتمع الإغريقي ظرف ظهور الفكر المادي، و في الوقت نفسه، ظهور الفنان و الفن[٢٣]. منح الحرفي حق حرية التفرد، فتشخص و ارتقى إلى مقام الفنان، أو ظهر الفنان في المجتمع الإغريقي، و عجز عن أن يظهر في المجتمع الإسلامي.

تقوم المعرفة في صميمها، على شوق الذات للمعرفة الموضوعية، و إلا يعجز الفكر عن البحث فيها. هكذا هو موقع وعي الإنسان بين الظواهر، بعد أن تجاوز المتصلة الطبيعية (Natural Continum)، في أنه لا بد من أن يضع نفسه في مواجهة موضوعية مع متطلبات الوجود، كفرد واعٍ بذاته المستقلة. فتمكن بعض قادة الفكر المادي الأثيني، من تجاوز واهمة الإعانة بقوى الآلهة، سواء منها التي تمثل مادة الظواهر، أم التي ترقد خارجها.

---

(٢٣) «أفول التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية».

فذاتٌ مثل هذه، لا تقبل الخنوع للفكر الجمعي. فكانت الحضارة اليونانية غنية جداً بتنوع مواقفها التأملية الفكرية و المعرفية. ذلك لأن، كل ذات تضع نفسها في مواجهة مع الذوات الأخرى، و تقدم على ابتكار نهج لوجودها. غير أن سيكولوجية الأيديولوجية الإسلامية، تنكر الذاتية، لذا تفنى الذات في اللا متناهي، و تفقد استقلالها فيه. و من جراء ذلك تحولت الذات المختلفة المتعددة إلى ذات واحدة صارت لها هوية جمعية، التي ترجع في أصولها إلى المجتمع الضيّق البدوي. و عليه، لا تستطيع السيكولوجية الإسلامية تقبُّل الأفكار المتنوعة و المختلفة، حيث تتضمن البدائل و التسويات. بل ما تتقبله فقط القائم على صيغة «الإجماع». فيؤكد عبد الرحمن بدوي أن الحضارة الإسلامية بعامتها، لم تتمكن من ابتكار فكر جديد، لأنها ترفض الذاتية[٢٤]. فالطفل منذ الولادة يربى على موقف وجودي ملتزم، يفتقر إلى تقبل البدائل في المعرفة و سلوكيات الوجود. و الدليل على ذلك أنه لم يكن لأحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين موقف فلسفي أصيل. و بسبب ذلك، لم يتمكنوا من الاستفادة من الفكر اليوناني بصيغته الشمولية[٢٥] و لم يرتقوا إلى الرؤى المادية و الإلحاد. لذا عجزوا عن ابتكار فلسفة جديدة. بل إن كل ما فعلوه، هو محاكاة الفكر اليوناني بصيغ مختلفة، و بمرجعية مثالية ثنوية، من غير قاعدة مادية، التي انبنت عليها تنشئة الفلسفة المادية في نهج طاليس و معاصريه.

٥٠ ـ الردة الكبرى

وصلت حضارة الإنسان في بداية الألفية الأخيرة ق.ع. و أحدثت، بلا شك، أضخم نقلة معرفية في تاريخ تطور المعرفة. لذا جاءت دفعة معرفية تفوق قدرة الحضارة على استيعابها بعامتها. فانشقت مذّاك حضارة الإنسان إلى اتجاهين متناقضين كلياً، و غير قابلين للتسوية بينهما. فعطلت كلتشريات البحث المعرفي في الظواهر، و ابتكرت قوى شبحية موحدة تقود الظواهر و المجتمع. فتوقف البحث في خصائص المادة، و تعطل التقدم المعرفي. ظهر هذا الاتجاه بصيغة واضحة مع ابتكار الدين الثنوي، بصيغته الزردشتية، و امتداداته ليؤلف الأديان الإبراهيمية.

كان بعد هذه الحقبة أن هيمنت المسيحية على أوروبا، و عطّلت الحوار الفلسفي و الفنون الكلاسيكية. و وجد الفكر الحر و حب المعرفة نفسيهما في حقبة بين ٤ لغاية

---

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه.

٩ قرون مظلمة، من غير بيئة صالحة يمكن فيها الحوار أو ابتكار تنوع للوجود و رؤى جديدة.

لقد عطلت السلطة المسيحية مسيرة تقدم الحضارة بعامتها لمدة أكثر من خمسة قرون، ما اتصف بالقرون المظلمة في أوروبا. فكان في هذه الحقبة أن ظهرت المعتزلة في العراق لتقوم بوظيفة تحريك الفكر و تحريره من ظلمات الإبراهيميات.

أحيت المعتزلة تقدماً معرفياً برجوعها إلى الفلسفة الكلاسيكية الإغريقية الرومانية، التي هي خارج محددات تخلف المؤسسات اللاهوتية. و بهذه الحركة، أحيت بعض النواحي المعرفية الكلاسيكية.

ثم تفاعلت أوروبا مع التقدم الحضاري الذي حققته المعتزلة ضمن الحضارة الإسلامية، و تأثرت بها، فحركت الاتصال بإرث الحضارة الإغريقية، الأمر الذي أدى إلى ظهور حركة السكولاستية في الأديرة الأوروبية. فأقدمت منظمات هذه الأديرة على ترجمة الفلسفة و العلوم العربية، و من ثم ترجمة بعض العلوم اللاتينية فالإغريقية. كان هذا إضافة إلى تأثر دويلات جنوب أوروبا التي اعتمدت الكثير من معالم الحضارة و التكنولوجية الإسلامية، بما في ذلك الطعام و الملبس و العمارة. تأثرت أوروبا بهذا التفاعل مع الحضارة الإسلامية، و أخذت تتقدم و تتطور و تغتني معرفياً و معيشياً.

تكمن أهمية المعتزلة في أنها ظهرت في تلك الحقبة الزمنية، و أحيت صيغاً من الفلسفة و العلوم الإغريقية و الرومانية، و أضافت إليها من عندياتها صيغاً فلسفية و علمية جديدة. و بهذه الخطوة حركت دولاب حضارة الإنسان، فأحيت، أو هيّأت ظرف ظهور قاعدة عصر النهضة.

لا تنحصر أهمية المعتزلة، و لا تقيَّم بما جاءت به من أهمية و مساءلات في البحوث الفلسفية و المعرفية. لأن أغلب ما عالجته من هموم و تطور ضمن تقدم حضارة البشر، كانت قد عالجته الحضارات الكبرى و الكلاسيكية. غير أنه بعد أن عجز الفكر المادي عن إدامة حركته، و ظهور المثالية، بصيغها الفلسفية المثالية و الدينية الثنيوية، و هيمنتها على المعرفة المادية الكلاسيكية، سواء ضمن المجتمع الإغريقي أم الإمبراطورية الرومانية، توقف التقدم الحضاري لسيرورة الحضارة. و ليس هناك أهمية تاريخية لما قدمته المعتزلة من فلسفة و علوم في معيش المجتمع الإسلامي، لأنه عُطِّل

و أُزيل من مركب كلتشرية المجتمع. و لم يبقَ له أثر، حتى في المجال الأكاديمي، إلا ما ندر. غير أن أوروبا، كانت هي المنتفعة منه.

ينبني معيار التقدم الحضاري على مقوِّمين: **أولاً**، حرية الفكر و قدرته على الشك و المساءلة، من غير محددات تفرض عليه مسبقاً. و **ثانياً**، قدرة تمتع الفكر بموقف موضوعي من المادة و البحث في خصائصها، مهما كانت حصيلة النتيجة المعرفية. و بهذه الموضوعية يتمكن الفكر من تهيئة الظرف المناسب لإدامة تطور المعرفة الموضوعية و بالتالي الحضارة بعامتها.

لا شك في أن تقدم الحضارة يحصل في خطوات متلاحقة لتحقيق هذين المقوّمين. فكل مرحلة منها تؤلف قاعدة أو جسراً لظهور المرحلة اللاحقة و العبور إليها. و يحصل هذا التقدم الحضاري، بقدرة ابتكار الفكر. إلا أن الفكر غير متجانس ضمن أفراد المجتمع، و المجتمعات التي تقود الحضارة. لذا تتضمن هذه السيرورة المعرفية بالضرورة ردات و انتكاسات. مع ذلك، لا يركد و لا يوهن المنحى البيولوجي لقدرات الابتكار الذي اكتسبه دماغ الإنسان في مراحل النقلة من داخل المتصلة الطبيعية و لخارجها. فالنكسة المعرفية و الحضارية هي كذلك من ابتكار الفكر. و قدرات الابتكار هي التي تتأمل في ذاتها، فتعيد إحياء التطور الحضاري، سواء ضمن المجتمع المعين أم حضارة الإنسان بمفهومها العام.

فكلما يحصل تقدم في ابتكار حضاري، معرفي و رؤى جديدة للوجود، أسرع و أضخم من قدرة المجتمع المعين على استيعاب متطلباته و التعايش معه و ممارسته، يرتد المجتمع إلى حقبة ما. يرتد إلى زمن حيث يسخّره كحقبة ليسترجع فيها أنفاسه، و يعيد صوغ المبتكرات التي عجز عن استيعابها. و مهما طالت هذه الحقبة من تخلف و رجعية، و قد تمتد لعدة قرون، فهي حقبة سبات الفكر، حيث يسخّرها الفكر غالباً في مخاض معرفي لا عقلاني، إلى حين تتمكن مجموعة من بين قادة الفكر، أن تقدم على تفعيل العقل، و تبني تدريجياً جسراً جديداً ليعبر إلى المرحلة اللاحقة في تطور الحضارة.

ضمن التطور الهائل الذي حققته الحضارات الكبرى في مختلف الحقول: العلوم و التعامل مع المادة، و الفنون و رؤى الوجود؛ كانت تحصل ردات حضارية محلية، بين حين و آخر، فيحصل تخلف ضمن قياسها المحلي، كما ضمن سياق التطور بعامته.

و هنا واقعية أهمية المعتزلة في أنها ظهرت في مرحلة سبات العقل، سواء منه المسيحي أو الإسلامي، ضمن الردة المعرفية الكبرى.

في مقابل التطور، الذي كانت تحققه السكولاستية، و المتزامن مع «الحضارة الإسلامية» التي تدهورت مع تدهور حركة المعتزلة، بعد أن هيمنت عليها المؤسسة الدينية و عطلتها. فبدأت تنحط المعرفة في العالم الإسلامي، في مقابل تقدم أوروبا. ورجع العالم الإسلامي بعامته إلى نكران المعرفة و الالتزام بالنصوص الدينية، و إلى انحطاط معرفي و اجتماعي.

عجزت المعتزلة عن إحياء الفنون الكلاسيكية، و لم يكن في قدرتها، و لم تكن متهيئة لتحقيق هذه المهمة و النقلة التاريخية. لقد عهد التاريخ لتحقيق هذه المهمة إلى الأوروبي، الذي كان جالساً طول مدة أكثر من عشرة قرون على مخلفات الفنون الكلاسيكية، في انتظار فرصة تجاوز ظلمات العقيدة الإبراهيمية، و إحياء الفنون الكلاسيكية، التي أدت إلى إحياء حضارة الإنسان و إعادة سيرورتها. فكان هذا الأوروبي هو نفسه الذي أفسد و عطّل الحضارة العقلانية الكلاسيكية، لأنه هو الذي ابتكر الأفلاطونية و الأفلوطينية (Platonism)، و غيرها من المثاليات، التي عطل بها الرؤى المادية. فأسس ظرف هيمنة المسيحية على أوروبا، و أخضعها لعصر الظلمات، و أغرق الفكر الأوروبي بالأوهام و الغيبيات.

٥١ ـ السلطة في الإسلام و ممارسة الفنون و ابتذال الممارسة

لقد نبذ الدين الإسلامي و حرّم مصنّعات إرضاء الحاجتين الرمزية و الاستطيقية. و نقصد بالتحريم هنا حرية ممارسة و ابتكار صناعة الحِرف التي تسخّر كمؤشرات بدلالة إرضاء الحاجتين الرمزية و الاستطيقية، كالرسم و النحت و الرقص و الغناء، و غيرها من الحِرف التي تتمتع بإمكانات ارتقائها إلى مقام الفن. و لذا استمرت هذه الممارسات الحسية الطبيعية التي يمتلكها و يرثها الإنسان. و حينما انتقلت ممارسة الحرف الترفيهية، إلى الصفوة و لا سيّما رجال السلطة، سخّرت غالباً وراء جدران مغلقة، في قصورها، باعتبارها ممارسات تخالف المحددات التي جاء بها النص. ففسدت هناك، و أصبح أغلبها ممارسات مبتذلة مقترنة بالسكْر و العربدة، و مختلف صيغ الدعارة.

٥٢ ـ مصدر المخلّص في الإسلام، أهورا مازدا

كانت الزردشتية أول ديانة تبتكر رؤى خلاصية واضحة، مع زمن محدد ليوم الخلاص. اعتمدت الإبراهيميات صيغاً لهذه الرؤى، فجاءت المسيحية برؤى مشابهة لتلك الزردشتية، من غير أن تحدد موعد الخلاص. غير أن اليهودية أحدثت تغييراً جذرياً في الرؤى، حيث تسبق يوم الخلاص حرب شاملة تزيل جميع أعداء يهوا، و تتأسس مملكته على الأرض، اصطلح عليها بـ الـ «أرماجدون» (Armageddon)، و هو يوم الهلاك، و تهيئة لتحقيق وعد يهوا.

لقد جاءت الأيديولوجية الإسلامية برؤيتين: **الأولى ظهرت في النص القرآني** و التي تتشابه مع النص الزردشتي، بجسر يوم الحساب، و هو الصراط المستقيم، إضافة إلى صور سريالية لكليهما من عذاب النار مع ملذات الطعام و الجنس في الجنة. و الرؤية **الثانية**، كذلك صور سريالية هي امتداد للأرماجدون حيث يظهر المهدي المنتظر، و يحقق الخلاص. و في ما يلي بعض المقتطفات من كتاب: **المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية**[٢٦]، كنموذج لقدرات المخيِّلة، حينما يعجز قادة الجماعة عن مجابهة متطلبات الواقع، و ابتكار الاستراتيجيات و الرؤى المناسبة.

ظهرت فكرة الإمامة عند الإثني عشرية، أن الإمام يحكمها من غير حدود، لأن الله هو الذي وكله بذلك، و سيتولى تسيير الأرض بنفسه و يوزعها على المؤمنين. و كل ما يوجد فيها و فوقها، سواء أكان معدناً، أم غابة، أم حيواناً، براً أم بحراً، فالأشياء كلها ملك للإمام، و له الخُمس مما يكسبه الناس من أعمالهم. و ما زال الشيعة ينتظرون مجيئه إلى يومنا هذا. و لا ترتبط الإمامة بسن معينة، لأن المسيح بن مريم كان قد جاء بالمعجزات و هو طفل[٢٧].

و لا أحد يعرف موعد عودة المهدي و دولته، و لا يعرف زمن الاستجابة إلا الله. فتتسع الحرب بين الترك و الروم، و يأتي المهدي و يستولي على الكوفة، و يهدم جميع المساجد التي لا يعود أصلها إلى أيام محمد. و تصبح كل البلدان تحت حكم المهدي، و لن يكون دينٌ غير الإسلام، و يصبح المسيحيون و اليهود مسلمين[٢٨]، و تختفي كل

---

(٢٦) جواد علي، **المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية**، تحقيق العيد دودو، ط ٢ (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠٠٦)، ص ١٨١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١.

(٢٨) المصدر نفسه.

الديانات ما عدا الإسلام، فتمطر السماء جراداً من الذهب الخالص، و يوزع على البشر على السواء.

و يظهر الإمام رجلاً في الأربعين، و يبقى كذلك، لأن السن لن يتقدم به أبداً[٢٩]. و تضيء السماء بنور ساطع، بحيث لا تكون هناك ضرورة للشمس، و لن يستقر الظلام فوق الأرض. و يعيش كل رجل إلى أن يصبح له ألف ولد دون أن تولد له فتاة. و ستصعد كل كنوز الأرض فوق الأرض[٣٠]. و عندئذ يعلن المهدي أنه جاء ليحكم العالم؛ و يعلن حتى سكان الشمس ظهوره باللغة العربية.

٥٣ ـ تجميد الفكر الحر في أوروبا، بعد هيمنة الإبراهيميات. ظهور دور المعتزلة

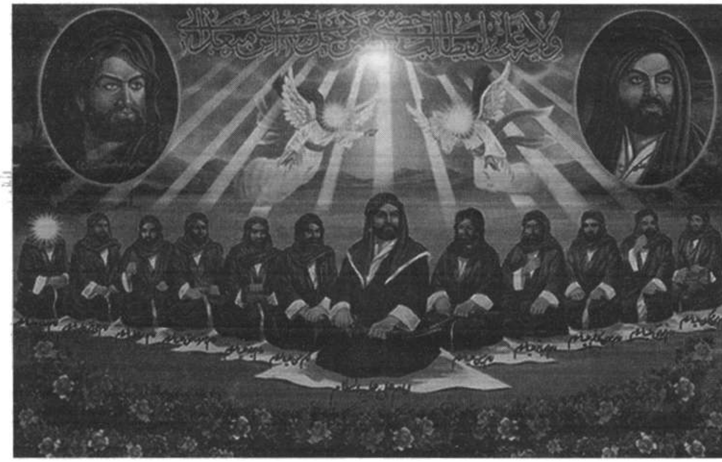
مع هيمنة المسيحية على أوروبا عُطِّل الفكر في أوروبا، المتضمن الفلسفة و البحث المعرفي في الظواهر، و هيمنت عليه العصور المظلمة، التي دامت من نهاية القرن (٤) حتى (٩). لم تظهر دلائل في تلك الحقبة على قدرة فكر عقلاني يتجاوز ما جثم عليه من غيبيات. خلال هذه الردة/ الحضارة المعرفية في العلوم و الفنون الكلاسيكية، الإغريقية/ الرومانية، سيطرت الإبراهيميات على الفكر و ألغت الرؤية المادية كلياً، و بهذا عطلت التقدم المعرفي، بما في ذلك المسرح و الألعاب الأولمبية.

اعتمدت الإبراهيميات مفهوم إلٰه موحد عمومي، تتمثل فيه جميع قوى الكون، قائم خارج الظواهر. لذا يظهر الإلٰه برؤية أنه كيان يمتلك قوى عميمة لا متناهية غير قابلة للتصور. ارتبك القادة المسيحيون في دور تنشئة ابتكار صورة تمثل هذا الكيان الكلي الوجود، الذي يتصف بكلي القوى و كلي الوجود، فتضببت الصورة الشبحية التي افترضتها الثنيوية. مع ذلك، كان لا بد من ابتكار صورة له، و لقواه الثنيوية، في تنافس مع صور الآلهة الرومانية و صور الأباطرة.

فكانت المسيحية في تصادم و تنافس مباشر مع هذه الصور الكلاسيكية. غير أنها مع مرور الزمن، نضجت رؤيتها و قدراتها التكنولوجية التصويرية، فتمكنت من ابتكار صورة تسخّر في طقوس العبادة، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. فظهرت صور المسيح

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

أولاً، و من ثم الآلهة الثانوية القديسون، و وكلاؤهم الملائكة. فجاءت الأيديولوجية الإسلامية و منعت مختلف صيغ الفنون. مع ذلك، و بمرور الزمن انتقل تمثيل الآلهة الثانوية بصور ضمن ممارسة العبادة في الإسلام، فظهرت صور الأئمة و الملائكة، و إن كانت بملامح و صيغ عروض أوروبية ساذجة.



علي بن أبي طالب وأئمة الشيعة

ما إن استقرت الحملات العسكرية نسبياً في العالم الإسلامي، و هيمنت دولة الخلافة على شعوب كثيرة، و اغتنت السلطة مما تملكه هذه الشعوب من مصادر طبيعية و طاقة إنتاجية، حتى ظهرت فئة متعلمة مسائلة و بدأت تُبدي شكوكها في سلوك السلطة و في تأويل النصوص. تطورت هذه الشكوك، و بتفاعلها مع ترجمات الفلسفة الإغريقية، ظهرت المعتزلة في البصرة و بغداد. إلا أن المعتزلة لم تؤلف مؤسسة. و لم يكن في قدرتها تأسيس مقر ومستقر لها، كموقع للدراسة و البحث و الحوار، سوى ساحات الجوامع.

- **الفلسفة و المعتزلة**

٥٤ ـ الفلسفة و الشك و المعتزلة

إن وظيفة الفلسفة المعرفية، هي المساءلة و الشك، و هذا موقف فكري لا يتحقق إلا من موقع فكر يتمتع بحرية التفرد، الذات المستقلة لذاتها.

قد تظهر الهرطقة بين حين و آخر بين المتعلمين و قادة الفكر كالشعراء و العلماء و المؤرخين، كما في القصص و الفكاهات الشعبية و الأساطير، و لكنها لا ترتقي إلى مادية الإلحاد. كان هذا نقص و إشكالية معرفية عانتها المعتزلة، و كذلك قادة المعرفة ضمن الحضارة الإسلامية بعامتها، و لم يتحرروا من الانتماء الجمعي، إلا ما ندر، و بصيغ معوقة.

سنفهم ظرف عجز المعتزلة و ارتقاء قدرتها الفكرية إلى الإلحاد، و الاكتفاء بالهرطقة، إذا ما قارنّا بعض معالم معيش الفرد الأثيني في المدينة الإغريقية، و معيش المدينة العربية، مقابل الفرد ضمن الأنظمة الإبراهيمية، و هو معيش متداخل مع كلتشريات البداوة.

الأول حر في رواق المدينة و ساحاتها، و **الآخر** مرتبط بصحن الجامع و حصراً المجتمع الأهلي، أو مطارد من قبل الاثنين. و لم تظهر المعتزلة كجماعة أو تستقر، إلا نسبياً تحت حماية السلطة المركزية. و هو ما يؤلف تناقضاً وجودياً، بين حرية الفكر، و خضوعه للسلطة.

بهذا المفهوم، تهيئ الحضارة الصالحة للفكر الحر ساحة واسعة لدوره في توسيع المعرفة و تبعاً لذلك إدارة هموم المجتمع. بينما تتصف الحضارة الأخرى بتعطيل حرية التفكر، فتؤلف مرضاً سيكولوجياً جمعياً، و احتباساً لقدرات سيكولوجية الذات و قدرة التفكر. ذلك بقدر ما يعجز الفكر عن إرضاء مركب الحاجة، و يركّز همومه على إرضاء الحاجة الرمزية أكثر من غيرها، كإرضاء متطلبات العقيدة الدينية، و الخضوع لمتطلبات مقام السلطة، و غيرها من هموم الهوية.

٥٥ ـ حرية الأثيني، تعدد الممارسات الفنية و رؤى المكان، في مقابل الفكر الثنيوي

إذا قارنّا معيش المدينة العربية/ الإسلامية التي ظهرت بعد أن تأسست الحضارة و الدولة، في سورية و العراق، مع تلك الإغريقية، و التي ظهرت و انتظمت قبلها بأكثر من بألف عام، فسنجد أن الإغريقي الأثيني كان، ينحت و يرسم و يغني و يمثل و يلعب و يمارس الألعاب الرياضية و يعرض جمالية بدنه، و إن كان بعض هذه الممارسات مقترناً بطقس ديني؛ كما كان حراً في ممارسة حوار علني في الساحات العامة و في معيشه الخاص، من غير أن تفرض قيود عليه من قبل مؤسسة المعابد

أو السلطة المركزية، إلا في حقب الحروب. لم يبتكر الفكر العربي ساحة عامة، سوى ساحة صحن الجامع و ضجيج الأسواق. و لم يكن في مخيِّلة الفرد الأثيني عالم آخر؛ حيث يتضمن يوم الحساب، أو الثواب و دخول الجنة، و إنما ظلام تحت الأرض هادئ سرمدي، برؤى قريبة من واقع الزوال. فلم يعش سيكولوجية مرهبة من يوم الحساب. إذ أسهمت أغلب صفوة المجتمع الأثيني و قادته، في ابتكار المعرفة و الحسيات التي تؤمّن للفرد مجال الاستمتاع بالوجود، و أهمية الحوار الحر العلني. و تظهر أهمية هذا الموقف إذا ما قارنّا المجتمع الأثيني بالمجتمع الإبراهيمي الذي ظهر فيما بعد في أوروبا المسيحية و العالم الإسلامي، و الذي سخّرت الكثير من طاقاته و قدراته الحسية في سبيل ممارسة التعبد و جَلد الذات، و البكاء و الزحف على الرُكب.

تؤلف الرؤى الأثينية تناقضاً كلياً مع ممارسة الخضوع لقوى شبحية لا متناهية، و التي تجعل من الذات كياناً هزيلاً متوسلاً. فهي ذات لا تفكر بالتفرد. بينما اليوناني كان حراً يتمتع بحق التفرد، و حراً في اختيار الإلٰه الذي يتعامل معه. و حينما يختاره كفرد، ينوع شروط التعامل معه، من غير أن يكون هناك نص يحدد طقس التعبد و مواعيده، كلها قابلة للشك و المساءلة، فلا يفرض عليه صيغة التعبد و الخضوع للآلهة. هذا فيما لو طلب كفرد حماية أحد الآلهة أو مساعدتهم.

٥٦ ـ ظهور الفلسفة في الحضارة الإغريقية

ظهرت الفلسفة و الفيلسوف، و نضج كلاهما في الحضارة الإغريقية. الفلسفة كلمة إغريقية تعني حب المعرفة/ الحكمة (Wisdom). و تعني في واقعها قدرة الشك و مساءلة المعرفة المعتمدة من قبل المجتمع. تنبني الفلسفة على الحوار الحر، و المادية منها خارج الإيمان و الالتزام بالعقائد، مهما كان مصدرها. و ترفض محددات المعرفة، لأنها تسعى إلى معرفة واقعية الظواهر و الأشياء و العلاقات، باعتبار أن المعرفة سيرورة فكرية باحثة لا تكتمل، و لذا ترفض المحددات المسبقة. هكذا نضجت المساءلة في حوار سقراط. فكان يطرح معتقدات الناس للحوار، فيسائلهم و يجعلهم يشكّون في معتقداتهم و في ما يعتقدون أنهم يمتلكون من معرفة، لا بهدف سوى إقناعهم برؤى موضوعية. فيقول سقراط: حياة الإنسان لا تستحق المعيش؛ إذا لم تفحص و تسائل معتقدات الذات، فغيرها ما هو إلا معيش الماشية.

و بسبب الحملات العسكرية الفاشلة، التي أنهكت المجتمع الإغريقي، بدأت تظهر الفلسفة المثالية، و هيمنت على الرؤى المادية. و سيطرت الإمبراطورية الرومانية و أخضعت المجتمع الإغريقي لإدارتها. توسعت و تنوعت الرؤى الفلسفية المثالية، و بالحصيلة انحطت و أصبحت جزءاً من الدين الثنيوي بصيغتها المسيحية.

٥٧ ـ الفلسفة كمعرفة عميمة لخصائص المادة و الاجتماعية

تتعامل الفلسفة مع معرفة تتضمن حركة الظواهر الطبيعية، و العلاقات الاجتماعية و سيكولوجية الذات للخصائص الفيزيائية (Physical Properties). و تعتبرها رؤية في الذاكرة و المعرفة الفعّالة، وظيفتها قيادة و إدارة رابط سلوكيات منظومات تركيب المجتمع. لذا تؤلف الفلسفة، ترابط معرفة مختلف الظواهر و النشاط الفكري، كقاعدة المعرفة بعامتها. و بقدر ما يعجز الفكر عن تحقيق هذا الترابط الفكري، سيكون قد أهمل بعض الظواهر و ركّز على البعض الآخر، ما يجعل التفلسف محبطاً، في أداء وظيفته الاجتماعية. كان الفيلسوف الإغريقي و الهندي و الصيني، أول من تفلسف و أسس المبادئ الأولية للتفلسف. هذا لا يعني أنه لم تظهر قدرات تفلسف، بصيغها الأولية كمساءلات، ضمن بعض أساطير الحضارات الكبرى.

٥٨ ـ وظيفة الفيلسوف

إن وظيفة الفيلسوف ضمن مجال المعرفة هي التوصل إلى معرفة عميمة واضحة عن طريق المساءلة و البحث المعرفي. و مهما تعددت، تعاريف الفلسفة، و بقدر ما تكون أدق في اقترابها لوصف و تشخيص واقع الظواهر الطبيعية و الاجتماعية، ستؤلف أداة معرفية عميمة صالحة، وظيفتها تقود معرفة عامة لتعامل أفضل مع متطلبات المعيش.

لم يتفق الفلاسفة على تعريف موحّد، لأن الرؤى الفلسفية التي تعبّر عن موقف الفيلسوف المعيَّن تتغير مع تطور المعرفة، و تبعاً لذلك تتغير رؤى الوجود بعامته بالنسبة إليه، في تعريفه للفلسفة. و إذا اختزلنا الكثير من المساءلات الأولية، فسنجد ربما ما يجمعها تعريف يقول: الفلسفة هي التفكير حول التفكير (Philosophy Is Thinking about Thinking). كما هي تأمُّل عميمٌ شامل لمبادئ التفكر، و عرضٌ للمعرفة بصيغتها المجردة العميمة. و تكون قد ابتكرت نقداً عقلانياً للتفكر، و هذا ما مارسه سقراط مع مواطني أثينا. إن مفهوم الفلاسفة الأولين و المؤسسين لها، و الذين سعوا إلى تحديد

خصائص الظواهر، كـ «طاليس» (Thales)، كان مفهومهم للمساءلة مفهوماً مادياً، قال: «كل شيء من الماء (All is water)»، و اعتقد «أناكسيمينس» (Anaximenes) بأن كل شيء مركب من الهواء، بينما قال أناكسغوراس (Anaxagoras) إن كل شيء مركب من ذرات و بأن سبب الخسوف هو توسط الأرض بين القمر و الشمس. تحدى السفسطائيون بدورهم مختلف الفرضيات و التقاليد الأخلاقية القائمة، فكانوا بمساءلاتهم هذه قد أسسوا مبادئ الأخلاق في الصعيد الفلسفي. و لذا إذا رجعنا إلى المصادر الأكاديمية سنجد ما لا يقل عن٥٣ تعريفاً للفلسفة.

حينما أشير إلى الفلسفة، و أينما ورد المصطلح في هذا النص، ورد بمفهوم مادي، أو أشير إليها بمصطلح المثالية أو الفلسفة المثالية، التي تشمل مساءلة محددة مسبقاً، و مشوبة برؤى الأرواحيات و صيغ من الدين. هذا ما نجده في فلسفة أفلوطين و غالب التفلسف المعتزلي و السكولاستي، و المعاصر المثالي يتمثل بفلسفة بركيلي (Berkeley)، في ق. (١٨)، و هوسرل (Husserl) في بداية ق. (٢٠).

٥٩ ـ مقارنة المعتزلي بالفيلسوف الإغريقي

ظهر المعتزلة كفلاسفة، فأخذوا على عاتقهم المساءلة و الشك في النصوص المعتمدة من قبل الدين الإسلامي، كرؤية للوجود و إدارة الأحوال الشخصية. و اكتسبوا صفة الفلاسفة و مقامهم بعد أن اطلعوا على بعض نصوص و رؤى الفلسفة الإغريقية. لكنهم كانوا يختلفون عن الفيلسوف الإغريقي، إذ مارسوا قدرات التفكر في ظرف بيئة و معيشة تختلف جذرياً في نواحٍ متعددة، عن التي عاشها الفيلسوف و العالم الإغريقي. و ربما أهم ما يهمنا من هذه الظروف، ما يلي:

أ ـ استقلال التفلسف و التفكر عن هيمنة السلطة، فكان الفيلسوف الإغريقي حر التفكر، و يمارس حواراً علنياً في الساحات العامة بقدر ما منح لنفسه حق حرية التفكر.

ب ـ لم تمنح العامة الحق لنفسها، و لم يمنحها المجتمع الإغريقي الحق في التدخل في عقيدة الآخر، إلا ما ندر، و ذلك من خلال آلية القضاء. فكانت الفلسفة - غالباً - حرة من هيمنة السلطة و غوغائية العامة.

ج ـ لم يكن دين تعدد الآلهة الطبيعية المعتمد في المجتمع الإغريقي، ديناً يفترض التزاماً صارماً على الجمهور، إلا حينما كان يتعرض للإحباط بسبب الحروب التي

لا تنتهي. فكانت، العامة بخاصة و من يقودها، كلما تحبط سيكولوجيتها الجماعية، يلتجئون إلى الدين و السحر، و ابتكار المعجزات.

د ـ يفترض دين مجتمع المعتزلة، الإسلامي، أن حركة جميع الظواهر تقودها الإرادة الإلٰهية الموحدة، القائمة خارج الظواهر. يعطل هذا الإيمان بهذه الفرضية جدوى البحث في حركة الظواهر. لم يتعرض الفيلسوف و العالم الباحث الإغريقي لمثل هذا الانغلاق المعرفي.

هـ ـ افتقرت بيئة معيش الفرد المعتزلي إلى ممارسة الفنون، ما عدا الشعر، و بعض الممارسات الترفيهية، التي كانت تمارس بصيغ بدائية أو مبتذلة. بينما عاصر الفيلسوف الإغريقي في معيشه اليومي و مارس قدراته المعرفية و الحسية أسمى صيغ النحت و الرسم و الرياضة البدنية و الموسيقى و المسرح و الأدب القصصي، و غيرها.

و ـ كانت اجتماعات أفراد الجماعة المعتزلة و غيرهم من علماء البحث المعرفي، على شكل تجمعات عفوية، كيفية، و غالباً ضمن سلطة إدارة الجوامع. لذا لم يكن لهم غير مراكز متخصصة للبحث المعرفي، فمارسوا الحوار المعرفي في بيئة دينية متناقضة مع حرية الحوار، بينما أنشأ الإغريق أكاديميات خاصة تعليمية، تمارس الحوار حسب مناهج و مواعيد منتظمة.

ز ـ كانت حرية الاستمتاع في صيغة المعيش مفتوحة للإغريقي و الروماني، لذا كانت معرضة لنقد الفكر الآخر. بينما كان المسلم في المجتمع الإسلامي، يمارس المتعة، فيما لو أرادها، وراء جدران مغلقة، خوفاً من إرهاب السلطة الدينية، لأنه يكون قد خالف النصوص التي تضمنت محددات كثيرة، لا عقلانية لحرية الاستمتاع، كالرقص و الموسيقى. لذا لم تتطور ممارسة الحرفة و ممارسات الاستمتاع، و ترتقي إلى صيغ مهذبة إلا ما ندر. و إن ظهرت كانت مناقضة لذلك، أو في خصام مع السلطة الدينية. لذا كان ينجرف أغلب الناس، إن أرادوا المتعة، بما في ذلك رجال السلطة، إلى ممارسات مبتذلة.

ح ـ لقد اعتمدت إدارة المجتمع الإسلامي التقويم القمري، فجاءت مواعيد ممارسة الطقوس غير منسجمة مع طقوس الظواهر الطبيعية. بينما كانت الطقوس التي مارسها الإغريقي متنوعة تقترن بآلهة متعددة، كل منها مجسد و معبّر عن ظاهرة معينة، و لذا كانت في انسجام كلي مع الطقوس الطبيعية. بل غالباً ما كانت الطقوس الطبيعية

هي التي تحدد مواعيد حركة طقوس التعبد و الاحتفال و صيغها. لم تفرض أي من هذه الطقوس لا على الفيلسوف و الباحث في المعرفة، و لا على عامة الناس، سوى فيما بعد تلك التي اقترنت منها بالاعتراف بسلطة الإمبراطور الروماني.

ط ـ كان الكثير من المفكرين الإغريق و أصدقائهم يجتمعون في جلسات حوار، يحاورون فيها همومهم المعرفية و الفلسفية. تبدأ هذه الجلسات في تناول الطعام. فيبدأ الحوار مع ارتشاف النبيذ. كان رشف النبيذ محدداً بطقوس، من حيث الكمّ و تنظيم جلسات الحوار. تهدف هذه الجلسات إلى متعة و تبادل المعرفة بمختلف صيغها و مجالاتها، و لم تخلُ أحياناً من أداء عزف الموسيقى، و اصطلح عليها بجلسات الحوار (Symposium).

لم يحظَ قادة المعتزلة بمثل هذه الجلسات، و عندما حصلت و كانت ضمن بيئة الجوامع، مملة، غالباً ما يسودها التوتر. و إذا رجعنا إلى معيش قادة المعتزلة لوجدنا أن ممارساتهم كانت، إما تحت رقابة استحسان السلطة، و ليس خارجها، أو إرهاباً مباشراً من قبل المؤسسة الدينية بالاشتراك مع السلطة، و بدعم غوغائية العامة. لذا كانوا عبارة عن مجموعات متنقلة، هاربة من إرهاب السلطة و العامة. فلم تتهيأ لهم فرصة حوار و معيش هادئ، متضمن متعة الحوار الحر. و حينما كانت تتحقق فرصة الحوار، كان أغلب همومهم مجابهة النص القرآني، و بحث صدقيته.

ي ـ لم يجابه الفكر الفلسفي الإغريقي مشكلة إلٰه موحد، يمتلك كلي القوى، و كلي المعرفة، و كلي الخير، و خارج الظواهر. فلم يكن له وجود آنذاك في فكر المجتمع الإغريقي، و لا في أيديولوجية أي مجتمع آخر. و كان أول ابتكار يفترض وجوداً لهذا الكيان، هو ابتكار صفة إلٰه الخير (أهورا مازدا) في الديانة الزردشتية، ضمن حدود الإمبراطورية الأخمينية و الساسانية.

ك ـ لقد جابه الفيلسوف الإغريقي تعدد الآلهة. و بما أن كلاً منها يجسد إحدى الظواهر، ففرضية وجود الآلهة تتضمن مقوماً مادياً، فتفترض ضمناً مادية الظاهرة. و لذا يمكن إسقاط الفرضية منطقياً. فتمكن بعض الفلاسفة من إسقاطها، و أعلنوا الهرطقة.

في المقابل جابهت المعتزلة، رؤى لوجود الله، و هو خارج الظواهر، و لا يتضمن مقوماً مادياً، و لذا تصبح فرضية ثابتة غير قابلة للإسقاط منطقياً، لأنها خارج المنطق المادي أصلاً.

لقد ظهر مفهوم المحرك الأول في فلسفة أرسطو، غير أن هذه القوى، تكون قد انتهت وظيفتها بعد الحركة الأولى المفترضة، و لم يكن لها دور، في هذه الرؤى، في إدارة هموم البشر، في أي زمن أو مكان أو وظيفة. إلا أن بعض المعتزلة، أولوا كيان المحرك الأول لوجود رؤى للّه في الفكر الإغريقي. و كذلك افترض بعض منظّري المسيحية التأويل نفسه. الهدف من هذه الخدعة الذاتية، هو ربط فلسفة أرسطو، و إخضاعها للرؤى الثنيوية، و ما تضمنت من رعاية الآلهة لهموم البشر، أو إضفاء صبغة لا عقلانية عليها، تبريراً لفرضيتها الثنيوية، من غير تعريضها لنقد موضوعي.

٦٠ ـ ترجمة العلوم الإغريقية

عند ظهور النهضة المعرفية التي أثارتها حركة المعتزلة، و أخذت تبحث و تترجم العلوم و الفلسفة الإغريقية، اعتمدت نهجاً يمزج منطق الفلسفة الإغريقية مع غيبيات الإلٰهيات و المثاليات، لأنهم عجزوا عن تحرير قوى الظواهر من قوى غيبية شبحية قائمة خارجها، سواء أكانت أرواحاً أم الإلٰه الموحد. فعجزوا (المعتزلة) عن التوصل إلى رؤى تفترض قوى الظواهر المتأصلة في خصائصها و ليس خارجها. أو، عجزوا عن البحث في الظواهر باعتبارها مادة لها خصائصها، بما في ذلك القوى التي تحركها. بمعنى، لم تسخّر آليات المنطق المعرفية أثناء البحث في الظواهر، حتى تستنفد قدرات المنطق.

و لم يمنحوا الحرية المناسبة لذاتهم ليتمكنوا من تجاوز المبادئ التي انبنت عليها الثنيوية، و التي ابتكرت قوى مجردة خارج الظواهر، تقوم بإدارتها حصراً لمصلحة البشر، بدلاً من اعتماد الموقف المادي الإغريقي الذي بدأ يبحث في خصائص الظواهر مباشرةً.

لقد امتزجت عقلانية الفلسفة المادية التي اطلع عليها الفكر المعتزلي بالمثالية الأفلوطينية المحدثة التي نظّرها أفلوطين، المتضمنة رؤى الفيض. فمزجت النزعة المنطقية العلمية المادية لأرسطو مع المثاليات، لإحداث توافق مع مبادئ لا عقلانية الرؤى الإبراهيمية. لقد تقبلوا أرسطو ليس لأنه وضع مبادئ فلسفة المعرفة الموضوعية و المنطق، معرفة كانوا في أشد الحاجة إليها لدعم الهرطقة التي أقدموا عليها، بل ترجموا و اهتموا بمبدأ المحرك الأول الذي جاء به أرسطو، و التفوا حوله، ليتمكنوا من الرجوع إلى مبادئ الثنيوية. أولت هذه الرؤى لتؤلف هذا المحرك الأول بكونه الله، كما ورد في الإبراهيميات.

لقد نشرت و ترجمت من الإغريقية إلى اللغة العربية، أعمال أرسطو منذ القرن التاسع لغاية القرن (١٣)، بينما في واقعها هي ترجمات لكثير من الـ «إينياد» (Enneads)، تأليف أفلوطين، أهم قادة الأفلوطينية المثالية. و في هذا السياق جاء كتاب الفارابي: **التوفيق بين رأي الحكيمين أفلاطون و أرسطو** ليعبّر جيداً عن هذا المزج اللا عقلاني.

و يشير عبد الرحمن بدوي إلى العناية الكبيرة لترجمة مؤلفات أرسطو، و الاهتمام بشرحها، في القرنين (٩) و (١٠). مع ذلك لم ينتقل الفكر المعتزلي إلى البحث في خصائص المادة مباشرة، بل اكتفى دور الفكر بالعروض التفصيلية التي وجدها في فلسفة أرسطو، و تقبلها كنتائج جاهزة. فكان منحى البحث المعرفي المعتزلي في هذه النتائج من غير البحث المباشر في الظواهر، كما أقدمت عليه مادية طاليس، و غيره من الفلاسفة الماديين و المنظّرين في جدلية الأقطاب في حركة الظواهر التي تمثلت بتنظير هرقليطس (Heraclitus) (٥٤٠ ـ ٤٨٠ ق.ع.) الذي نظّر في مفهوم الحركة و التغيير و شدة تفاعل الأضداد، و أسس مفهوم البحث المعرفي، على مبدأ الأوليات في تفسير الظواهر.

هذا لا يعني أن العلماء[٣١] و بعض قادة المعتزلة لم يتمكنوا من البحث في خصائص المادة، و مقوماتها و آليات حركاتها المتأصلة فيها. لقد أسسوا الكثير من مبادئ العلوم الفيزيائية و الفيزيولوجية و الفلكية و الرياضيات، و التي مهدت الطريق إلى النهضة المعرفية السكولاستية، و تبعاً تأسيس الجامعات في أوروبا.

٦١ ـ الفلسفة و الدين

و في حين كانت الفلسفة تعنى بعموميات المعرفة في دور الاكتشاف و التنسيق، فإن الدين يلتزم بعقيدة، تسعى أو تتظاهر بكونها ثابتة. و في حين تنبني الفلسفة على قدرات فكر الإنسان في ابتكار المعرفة، فالدين يدّعي بأنه ينبني على معرفة خارج فكر الإنسان، و مصدرها خارج الظواهر، إحدى صيغ الآلهة. فالفلسفة في حالة تطور و توسع مع تطور المعرفة، في المقابل يفترض الدين أنه يمتلك كامل المعرفة التي يتعين أن تقود الفكر و إدارة المجتمع، ثابتة من غير تغير مع الزمن. و لذا فإن المعرفة في رؤى

(٣١) سخر مصطلح العالِم و العلم في الأدب العربي، لوصف المعرفة التي يروّجها رجال الدين، بينما هم في واقعهم أبعد الناس في المجتمع عن العلم. و هم ليسوا أكثر من عارفين بالنصوص المعتمدة من قبل أيديولوجية الدين الذي يقودونه. و هي معرفة مشوّشة وغيبيّة، لأنهم يجهلون تاريخ أنثروبولوجية الدين، و المسببات السيكولوجية لظهوره، و موقع الدين الذي يقودونه مقارنة مع تاريخ الأديان الأخرى. كما يجهلون وظيفة المعرفة، و تطور وظيفة العلم في حضارة الإنسان. لذا يتعيّن أن يصطلح عليهم بما يتطابق مع واقعهم: «رجال الدين».

الفلسفة سيرورة بحث لا تكتمل، بل هدف معرفي كلما يقترب منه، يكون قد ابتعد مرة أخرى، عن تلك القائمة. ذلك لأن التطور المعرفي و الفلسفي يكون قد توسع، ما يتطلب معرفة أوسع لتفهم موضوعية الواقع.

إذاً، هناك تباين جذري بين السحر و الدين من جهة، و الفلسفة و العلم من جهة أخرى، فالدين يعتبر المعرفة قائمة مسبقاً خارج تجربة الفكر، بينما تنبني الفلسفة على تجربة الفكر في تعامله مع الظواهر و متطلبات إدارة تركيب المجتمع، و التأمل فيها، و ابتكار رؤى لعمومياتها. و بقدر ما ترجع الفلسفة إلى فكر خارج التجربة، كمعرفة قائمة مسبقاً للتجربة، تكون قد امتدت و جلست على رؤى دينية، أو بما اصطلح عليها بعموميتها بالفلسفة المثالية. و أول ما تبلورت الفلسفة المثالية، في الفيثاغورية و من ثم نضجت في نظرية المثال لأفلاطون.

٦٢ ـ مثالية المعتزلة و أهميتها التاريخية

إذا نظرنا في تطور المادية و الهرطقة في حركة المعتزلة، نجد أنها تواءمت مع الفلسفة اللاهوتية الأفلوطينية و انجذابها إلى مثاليات أفلاطون، أكثر مما كانت مؤهلة أن ترتقي إلى الإلحاد. مع ذلك، أحيت حركة معتزلة العراق، و امتدادها من بعد ذلك في الأندلس، البحث في المعرفة الكلاسيكية، و إن بصيغ انتقائية. فحرّكت بداية تجاوز سور الحديد الذي فرضته العقيدة الإبراهيمية على تطور المعرفة و حرية الحوار. لذا كانت حركة المعتزلة العامل الأول الذي أحيا المعرفة التي هيأت قاعدة ظهور السكولاستية، أو ربما أصح أنها ولّعت الشرارة المناسبة لظهور هذه الحركة في أديرة أوروبا، التي أدت إلى عصر النهضة.

فإذا أردنا أن نقيّم أهمية دور المعتزلة في تطور حضارة الإنسان، علينا أن نترك العالم الإسلامي، لأنها أهملت و نبذت و أرهبت في هذا العالم. و ننتقل إلى أحداث و حركة الفكر في القرون الوسطى في أوروبا ضمن ثلاثة قرون (من ١٢ إلى ١٤)، حيث ظهرت السكولاستية التي أقدمت على البحث في الفلسفة و العلوم و تأسيس الجامعات و تنظيم وقت العمل و العبادة.

و كان لها دور في ابتكار الساعة، و نصبها في الساحات العامة و في الكاتدرائيات.

لقد حققت هذه الحركة، الاطلاع و ترجمة الفلسفة التي جاءت بها المعتزلة مع زملائهم في الأندلس و تطويرها، و تدريسها في الجامعات التي تأسست آنذاك. في مقابل هذه النقلة المعرفية في أوروبا، لم يبقَ لفكر المعتزلة أثر معرفي فعّال في العالم الإسلامي، و لا أهمية تاريخية لها هناك. فكانت حركة فكرية عابرة، و لم تزل، لا حضور لها في فكر العالم الإسلامي، سوى دراسات نادرة و مقتضبة، في القليل من الجامعات في القرن الـ (٢٠)(٣٢).

٦٣ ـ وظيفة الفيلسوف و الفن و عجز المعتزلة

إن وظيفة الفيلسوف في المجتمع و المعرفة بعامتها، ليس ابتكار المصنّعات و تصنيع أشكالها. هذه وظيفة الحرفي، الذي يحرر رؤى مرجعية الحرفة، فينقل ممارسة الحرفة إلى مقام الفنان. و حينما تنطلق القدرات الحسية الفنية ضمن شبكة الكلتشريات، يصبح الفيلسوف من بين المنتفعين منها. و في حالات أخرى كما حصل في الحضارة الصينية، حيث كان الفيلسوف و السياسي فعّالاً في مجال ابتكار الإحساس، كالشعر و الرسم. فليس من الضرورة أن يكون الفيلسوف مُصنِّعاً، بل عليه أن يكون متلقياً مطلعاً جيداً على الحركات الفنية و منتفعاً منها، و واعياً بتكنولوجية تصنيعها. فيصبح عند ذاك ناقداً جيداً، و مساهماً في ابتكار الرؤى العامة لمفهوم الفن. هذا ما لم تتمكن المعتزلة من تحقيقه، فلم يكن في قدرتها و ضمن ظروفها المعرفية/ الاجتماعية، أن تحقق لذاتها الحرية المناسبة لإحداث هذه النقلة المعرفية. بل عانت حركة المعتزلة الإرهاب و الملاحقة و القتل، و حرق الكتب من قبل المؤسسة الدينية بالاشتراك مع السلطة و العامة.

٦٤ ـ انتقائية المعتزلة ترجمة الفلسفة اليونانية

كان الخليفة المهدي (٧٨٥)، أول من نبّه إلى ضرورة ترجمة الكتب اليونانية، و بخاصة الفلسفية منها. فطلب من البطريرك النستوري طيموثاوس الأول ترجمة كتاب **مقولات أرسطو**، و تمت الترجمة بالفعل. فبدأت حركة الترجمة و معها تأسست حركة تطور المعرفة خارج النصوص. بلغت أوج حركة الترجمة في القرنين (٩ و ١٠)(٣٣). كان

---

(٣٢) مع ظهور عصر النهضة، و من ثم الإنسانية و الليبرالية، أقدم الفكر المتحرّر بحملة نقد إلى المؤسسات اللاهوتية، و سلوكياتها و أيديولوجياتها، عن طريق القصة و المسرح و الأوبرا. لم يقدم الفكر العربي الليبرالي في القرن (٢٠)، على التدوين عن طريق القصص و المسرح.

(٣٣) و من أشهر المترجمين في هذين القرنين: عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، و يوحنا بن ماسويه، =

لهؤلاء المترجمين الدور الأول في تطوير «الحضارة الإسلامية» لتأخذ صيغة حضارة معرفية، لأنهم وضعوا حصيلة الحضارة اليونانية من علوم و فلسفة، في متناول الدارسين الذين نهضوا مع هذه الترجمة. وذلك ما أدى إلى تكوين حركة ثقافية معرفية تناقض نهج النصوص الدينية و كلتشريات البداوة[٣٤].

يقول عبد الرحمن بدوي إن الحضارة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة اليونانية شموليتها. و إنما أكثر ما عنى به الدارسون من الثقافة اليونانية هو العلوم العملية، الواقعية العينية الملموسة[٣٥]، ثابتة و مشتركة بين الناس جميعاً أياً كانوا، لأنها مرتبطة بتعامل مع أشياء عينية محددة و ملموسة.

٦٥ ـ المعتزلة: معالجة إشكالية النص مقارنة مع الإغريقي

عالجت المعرفة الفلسفية التي اعتمدها الفكر الإسلامي، إشكالية تاريخية النص القرآني، و كانت خطوة معرفية جريئة. لكنها جريئة فقط في ظرف المجتمع الإسلامي، و ما كانت عليه المجتمعات الإبراهيمية الأخرى. و ليس ضمن تطور المعرفة بعامتها، خارج و قبل ظهور الإبراهيميات. كما إن حركة المعتزلة المعرفية كانت مقتصرة على التأمل الفلسفي في مقابل الإيمان بحرفية النص القرآني[٣٦]، من غير حرية تداخل و تفاعل المعرفة بصيغتها الشمولية، العملية و التأملية و الشكوكية. لذا عجزت عن البحث في مختلف المجالات الفنية، كالرسم و النحت و المسرح و الرقص. و لم تسعَ إلى ممارسة أي منها، باعتبارها حرفاً و تتضمن صورة تتناقض مع رؤى بداوة الأيديولوجية الإسلامية، إلا بصيغها المبتذلة أو الشعبية.

لقد شكلت الحضارة الإغريقية، النموذج الذي اقتدت به المعتزلة، ككل حضارة على شبكة شاملة متعددة الكلتشريات تقود هموم المجتمع، تداخلت عندها مختلف مجالاتها المعرفة العملية و التأملية و الفنية و الترفيهية. عجزت الحركة المعرفية في «الحضارة الإسلامية» بعامتها عن تقبل شمولية المعرفة المادية أو تؤسس عليها.

= و حنين بن إسحاق العبادي، و إسحاق بن حنين، و قسطا بن لوقا البعلبكي، و أبو بشر متى بن يونس القنائي، و أبو زكريا يحيى بن عدي، و أبو علي بن زرعة.

(٣٤) عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ط ٤ (القاهرة: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠).

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) المصدر نفسه.

كما كانت المعرفة، في المجتمع الإغريقي، معرفة تمارسها الصفوة المتعلمة و الفلاسفة، في تماسٍ مع المجتمع، إن كان ذلك في الرواق أم المسرح و الأكاديميات. و في غالب حالاتها خارج المعابد و بمعزل عن هيمنة المنظمة الدينية، و إن توافقت معها أحياناً، لكنها لم تخضع لها.

٦٦ ـ فقدان الصورة في الإسلام

يعزو بعض الأكاديميين أن فقدان الصورة و الموسيقى في ممارسة الأيديولوجية اليهودية و الإسلامية، يرجع إلى الاكتفاء بالكلمة. هذا غير دقيق، لأن المسيحية، و هي كذلك عقيدة إبراهيمية، سخّرت الأيقونات منذ بدء نشأتها.

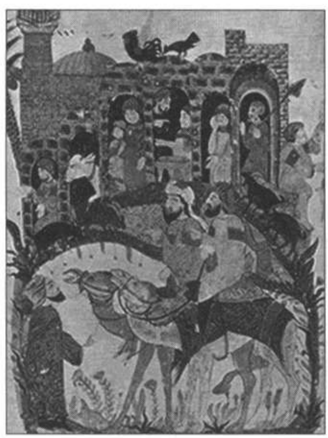
ربما لم يكن هدف الأيديولوجية المسيحية في بدء تنشئتها أن تسخّر الصور كأداة عبادة محضة، بل ظهرت كحالة ظرفية، أشبه بما كانت تمنح صور الإمبراطور الروماني من مقام، حيث كانت تعبّر عن وجوده كإمبراطور، ما هو شبيه بابتكار علم الأمة و الدولة فيما بعد. فانتقلت هذه القيم إلى صور الآلهة الجديدة، فظهرت بصيغ صور القدسيين، و الآلهة الثانويين، تعبّر عن خصوصية علاقة المؤمنين بالآلهة الجديدة. ألفت هذه الحركة قاعدة عبادة الصورة فيما بعد ضمن الأيديولوجية المسيحية.

٦٧ ـ الحرفة و الفن، و أيديولوجية الدين الإسلامي

لم تنضج أشكال المصنّعات في الجزيرة العربية، و لم تكتسب الحرفة قيماً اجتماعية مرموقة. و استمرت بصيغها البدائية، بسبب فقدان ظرف بيئي مناسب لتطور الحرفة و نضجها. فلم يظهر مقام اجتماعي مرموق للحرفي في شبكة كلتشريات ذلك المجتمع. لذا لم يظهر الحرفي الناضج. فلم يحقق مجتمع الجزيرة، من الحرف المتمثلة بالنحت و الغناء و الرقص و الطهي[٣٧] إلا صيغها البدائية الفظة. و هو كذلك بالنسبة إلى مختلف مجالات التصنيع الأخرى، سواء قبل الإسلام أو ضمنه. لم يبتكر أداة تعبيرية حرفية مركبة غير الشعر، الذي كان أداة إعلام و طقوس دعم رمزي و معنوي، يسخّر في ممارسة الحروب بين القبائل في مجتمع بدوي. لقد مارس مجتمع الجزيرة، الحجاز و البحرين، بعض حرف الاستمتاع، و لكنها لم تنضج. فمارسوا، بما في ذلك النحت و التمثيل، ثم جاء الإسلام و حرم هذه الممارسات.

(٣٧) شرارة، الطباخ: دوره في حضارة الإنسان: التطور التاريخي و السوسيولوجي للطبخ و آداب المائدة.

مع ذلك، ما إن انتقلت السلطة الإسلامية إلى مجتمعات تتضمن حرفاً متقدمة: كسورية و العراق و مصر و إيران و الأندلس؛ حتى سعت هذه المجتمعات التي كانت تمارس مسبقاً حرفاً متقنة، ضمن الحضارات الكبرى كالرومانية و الساسانية، لإدامة الممارسة الحرفية المتقدمة. و بقدر ما تمكنت من إدامة قدراتها الحرفية، بالرغم من المحددات التي فرضها عليها الدين الإسلامي، ابتكرت مصنّعات وعمارة تعبّر عن هويتها الجديدة. تميزت بها، أحياناً بغطاء صوفي، غرافيكي هندسي، من غير عرض شكل لكيانات حية، ولا سيّما شكل بدن الإنسان، بمختلف صيغ حالاته. فكانت المنظّمة الدينية في المجتمع الإسلامي، بمعزل عن ممارسة الحرفة. و بسبب المحددات التي تفرضها العقيدة و المنظمة الدينية، جاء واقع هذه الممارسات الحرفية، و معها المعرفية العلمية التي ظهرت بين صفوة المجتمع، خارج رؤى الفقه الإسلامي، و في تناقض معه. و لكنها و للسبب نفسه ظهرت و امتدت في الزمن معوّقة بمحددات هيمنة البيئة الأيديولوجية الإسلامية على حرية الفكر بعامته. هذا إضافة إلى مراقبة وعّاظ الجوامع و مركزية السلطة. فلم يمتلك الحرفي الحرية المناسبة، ضمن تفعيل دورة إنتاجية المصنّعات لتجاوز مقام الحرفة، و التزامات المرجعية، و إحداث النقلة إلى حرية الفكر و القدرة على النقلة إلى مقام الفنان. و حينما ظهرت قدرات ابتكارية ذاتية، كانت مثقلة بقيود تحدد حق حرية التفكر و التفرد، كما نشاهد هذه الحالة في أميز حالاتها في أعمال الواسطي، أو كالتي مارسها أبو نواس متحدياً أيديولوجية المجتمع في مجال الفكر.



امرأة تشتكي الزوج إلى الوالي ـ الواسطي



أفريسكو لراقصتين كاملتي الملبس ـ الواسطي

و للسبب ذاته، لم تؤلف هذه الحرف، بقدر ما اكتسبت مقام الفن، أن تصبح أداة تعبر عن الدين الإسلامي، أو تتجانس معه، أو تصبح أداة عبادة يسخّرها الدين، كما أصبحت الأيقونات في المسيحية المتلتننة في أوروبا، و النحت في الهند، و الرقص في الأديان الأفريقية، و الرسم في الصين كأداة تعبير عن سيكولوجية أيديولوجية المجتمع. بل، رفضتها الأيديولوجية الإسلامية، و فيما لو ظهرت، سعت لكبْتها. عجز الفقه الإسلامي عن التوافق مع الحرفة و «الحضارة الإسلامية» بعامتها، و لم ترتقِ قدرات الفقه لتقبل حرية الفرد، و تهيئ للمجتمع بعامته ظرف نقل الحرفة إلى مقام الفنان. و لذا لم ترتق الحرفة إلى مقام الفن، فلم يظهر الفن بمختلف صيغه في العالم الإسلامي. و لم يكن للمعتزلة دور في تهيئة ظرف ظهور مقام الفنان، فكانت مسيرة تاريخ المجتمع الإسلامي معوقة منذ البدء، و استمرت بسبب المحرمات التي تأصلت في تنشئة العقيدة، و عجز المؤسسة الدينية عن قدرة تثقيف نفسها، و تجاوز هذه المحددات. فلم تتطور حِرف أو تظهر فنون الرسم و العمارة و النحت و الغناء في «الحضارة الإسلامية»، مقارنة مع الحضارات التي سبقتها كالإغريقية و الرومانية، و إنما استمرت مصنّعات حرفية تكرر نفسها لا أكثر.

مع ذلك، ضمن شطحات متجزئة حققها حِرفي ماهر خلسة في نشوة الأداء، فجاءت أعمال حِرفية متميزة، لكنها لم ترتقِ إلى مقام الفن. لم تتحرر ذاتية الحِرفي، بسبب استمرار هذه المحددات الأيديولوجية، و لم يرتقِ الحِرفي إلى مقام الفنان.

٦٨ ـ انتقال العقيدة الإسلامية إلى الشام

عندما انتقلت العقيدة الإسلامية إلى بلاد الشام، إلى مجتمع كان يمتلك حرفة متقدمة و طرزاً متعددة، محلية و رومانية، كان يسخّرها في العبادة و الممارسات الحسية في معيشه اليومي، سخّرت السلطة الجديدة حِرف الرسم في قصورها و المعابد، من غير أن تضمّنها شكل الإنسان، مسخّرة أشكالاً نباتية و حيوانية، بتكنولوجيات محلية. و لم يظهر شكل الإنسان في هذه الرسوم، و لم تظهر بصيغها النحتية، إلا نادراً، و كانت ممارسات في غرف مغلقة، بعيدة من أنظار العامة و المؤسسة الدينية. فلم يتهيأ الظرف العقائدي و الاجتماعي للحِرفي لتطوير حرفة تتضمن رسوماً، و تمارس حِرفاً أخرى متقدمة كالموسيقى و النحت و الرقص. لأنها حرف لم يأتلف البدوي ممارستها و يستمتع بها. فلم تبتكر تقاليد لها في المرجعية المعرفية و الحسية لبداوة الجزيرة،

ذلك حينما ابتكرت الأيديولوجية الإبراهيمية بصيغتها الإسلامية، و مارست قيادة تكوين الدولة.

فأقدمت الحسية الحِرفية في بلاد الشام و الرافدين، و ابتكرت حرفة تتضمن أشكالاً هندسية تزويقية، تعويضاً من ممارسة حرفة تعبّر بواسطة الصور عن الكيانات. فوجدت حسية الذات استطيقية الطبيعة، لصفوة المجتمع الإسلامي، القائمة خارج البيئة البدوية الصحراوية، بأنها أصبحت في حالة عوز حسي. فعوّضتها بابتكار المزوّقات في مجال الخط، و الأشكال الهندسية، و المصطلح على بعضها بالمقرنصات أو النقوش الهندسية.

إن ابتكار حرفة لأشكال هندسة زخرفية مسخّرة طراز التكرار، لا يعوّض حسية التعامل مع مصنّعات حرفة تعبّر عن حرية إرادة الفرد، و ما تتضمن من حسيات يتفرد بها. تلك مسألة لم تخطر ببال الحرفي في بيئة ممارسة طقوس لعبادة جافة و مملة. و لم تشر جماعة المعتزلة إلى هذه الإشكالية الاجتماعية، و لم تسعَ إلى معالجتها.

٦٩ ـ ابتذال ممارسة اللهو في القصور، و إغفال المعتزلة

هل كان البعض من قادة المعتزلة شاكاً و واعياً، أم لا، بأن ممارسات اللهو التي كانت معتمدة في قصور السلطة وراء جدران مغلقة، مبتذلة و بدائية؟ وهل ما كان يمارس على مستوى صعيد العامة بدائياً أيضاً، يخلو من ممارسة الحسيات المهذبة، و يفتقر لقيادة ناضجة؟ و إن وعوا و شكّوا، فلماذا لم تكن بالنسبة إليهم مسألة ملحة، أو يشار إليها في تنظيرهم، أو، إن لم يهمهم الأمر، و لم يعوا بأهمية هذا العوز الحضاري؟ لم تظهر لدى المعتزلة أطروحة حول أهمية تطوير الحرفة لتكتسب مقام الفن. بل لم يكن هذا المفهوم لديهم أصلاً، لا في بيئة ممارسة الحرفة و لا ضمن مسيرة تكوين تقدم المجتمع. و لم يعوا أن «الحضارة الإسلامية»، و هي حصراً من فعل قادة المعتزلة و العلماء في توافق معهم، تفتقر إلى هذا المقوم الأساسي في سيكولوجية الإنسان، باعتبار أنه لا يتحقق إرضاء الحاجة الاستطيقية بصيغها الراقية و الناضجة، إلا عن طريق ابتكار الحرفة المتميزة و إطلاق حرية الفكر، لتتمكن، عند ذاك، حرية إرادة الذات، بقدر ما تتحرر، و ما تمتلك من قدرات حسية و ابتكارية، فتنقل الحرفة إلى فن.

ترتقي الحرفة و يرتقي دورها في سيكولوجية و وجدانية المجتمع بقدر ما يتحرر الفكر من هيمنة إرضاء الحاجة الرمزية، و لا سيّما منها وظيفة إرضاء متطلبات العقيدة

الدينية و طقوسها، فيمنح المجتمع قيمة مقامية اجتماعية للمصنّعات و للحرفي المصنِّع نفسه، أو، لا ترتقي ممارسة إرضاء الحاجة الاستطيقية عن طريق المصنّعات كالرسم و الرقص و الغناء ما لم تتجاوز هذه الممارسات، هموم ممارسة إرضاء الحاجة الرمزية، بما في ذلك ممارسة طقوس العبادة؛ لأن إرضاء الحاجة الرمزية، هو إرضاء هموم هوية الذات، كإرضاء متطلبات الدين، الذي يحقق السعادة، بينما إرضاء الحاجة الاستطيقية يتحقق المتعة.

هذا لا يعني أن المتدين لا يتمكن من الارتقاء إلى مقام الفنان. و البرهان على ذلك، أن مايكل أنجلو كان متديناً، و لكنه كان في الوقت نفسه، معتداً بذاته، يعي بقدراته الابتكارية، و من بين أهم قادة عصر النهضة، عصر ثورة حرية إرادة الذات. فكان قادراً على أن يفصل بين محددات العقيدة للفكر، و التي حصرها في مخيِّلة أوهام هموم الوجود، و حملت سيكولوجيته في آن و في تناقض معها، حرية إرادة الذات التي تطلق العنان لقدرات الابتكار.

كما إن الفكر لا يرتقي، و لا ينضج عنده صيغة التعبير عن إرضاء الحاجة الرمزية، ما لم يكن في تفاعل جدلي متداخل مع إرضاء الحاجة الاستطيقية، كتوظيف الحِرف المميزة مثلاً، كالرقص و الرسم في طقوس العبادة، و الصيغ الأخرى التي تعبّر عن إرضاء مركب الحاجة بعامتها، أو، لا ترتقي إلى أشكال مصنّعات و طقوس العبادة، ما لم تسخّر بالقدر المناسب من الحسيات الاستطيقية. و لا يتخفف الملل، و تتجاوز عبث الوجود، إلا بقدر ما تكون الذات مستمتعة في ممارسة مختلف صيغ المعيش، بما في ذلك طقوس العبادة.

إن إرضاء الحاجة القاعدية، النفعية و الرمزية، يتطلب بالضرورة حرفة متميزة، و في آن يسخّر قدرات ابتكار حرة، ليرتقي هذا الإرضاء إلى مقام الاستمتاع. غير أن إرضاء الحاجة الاستطيقية و الاستمتاع، لا يفترض تداخلاً مع إرضاء الحاجة الرمزية، كسماع موسيقى القداس (Mass) و قداس الموتى (Requiem)، متمثلة بتلك التي ألفها موزارت و هايدن (Haydn) و بتهوفن و براهمز (Brahms) و برليوز (Berlioz)، إذ إنها لا تتطلب الإيمان بالدين، أو الرجوع إلى أيديولوجية الدين. المتدين الإبراهيمي، يعي ضمناً ببث الوجود، فابتكر عالماً آخر، حيث يتمتع بمعيش سرمدي؛ بينما الآخر يعي عبثية الوجود، فيبتكر أداة الاستمتاع في عالم واقع الوجود.

٧٠ ـ الأيديولوجية الإسلامية و عجز التفريق بين الإله و مادة المصنّع، بين المجرد و المادي

في دور تنشئة العقيدة الإسلامية، توجست القيادة من رجوع المؤمنين الجدد إلى عبادة تعدد الآلهة عن طريق طقوس استعمال تماثيل/ أصنام تعدد الآلهة، فيما لو أطلقت حرية التعامل مع التماثيل ضمن العبادة الجديدة. لم تمتلك قيادة الدين الإسلامي في دور تنشئتها، رؤى تميز بين الشكل كأداة تعبير عن الهوية، و الذي يمكن استبداله بشكل آخر، كما أقدمت عليه المسيحية. و كانت عاجزة عن أن تسخّر الحِرف كأداة للعبادة الجديدة، أو كبدائل لتلك التي سخّرت من قبل أديان تعدد الآلهة، سواء أكان في مجال النحت أم الرسم أم الموسيقى. فكانت في واقعها رؤى بدوية متخلفة، لم تعِ أو تتذوق حرفة ما. لذا لم تدرك أهمية الحرف، و ما يمكن أن تحقق من أشكال لمصنّعات تسخّر في دعم متطلبات سيكولوجية الهوية الجديدة، و في الوقت نفسه، إرضاء متطلبات ضرورات الحاجة الاستطيقية.

و بعد مرور أكثر من أربعة عشر قرناً، لم تزل المنظمة الدينية الإسلامية إلى الوقت الحاضر، عاجزة عن تجاوز التخلف البدوي، في رفضها تسخير الحرف/ الفنون في العبادة، كالنحت و الرقص و الغناء سواء ضمن طقوس العبادة أو خارجها، سوى التجويد الذي ظهر من موقف إدراك مؤخر (Hindsight) و التأمل، و هو تلحين حرفي بدائي جداً لا أكثر.

لقد اعتبرت الأيديولوجية الإسلامية التماثيل أصناماً، و الصنم بتعريف هذه الأيديولوجية هو الكيان المعبود. إنها نظرة ساذجة لا عقلانية، لأن مادية الصنم، كما اصطلح على النحت بأشكال حياتية، هي من عمل يد المتعبد. و لم تدرك أن النص الديني هو نفسه من عمل فكر الإنسان، و كذلك من عمل يد الإنسان. فالمتعبد الجديد قادر على أن يبتكر شكلاً بآخر، يستبدل السابق بغيره حسب الحاجة[٣٨]. كذلك هو قادر على، أن يسخّر التماثيل لوظائف إرضاء الحاجة الرمزية من غير إهمال إرضاء الحاجة الاستطيقية، لأن إهمال إرضاء الحاجة الاستطيقية يؤلف نقصاً وجودياً.

---

(٣٨) و البرهان على هذا، كان البعض من سكان الحجاز قبل الإسلام، يصنعون أصناماً لآلهتهم من مادة التمر/ البلح، فيأكلونها أيام العَوَز. لأن الإله ليس هو مادة البلح، و إنما ما يمثّله. فيؤلّف نبذ صورة التمثال دلالة على ارتباك سيكولوجية في دور تكوين عقيدة الدين الإسلامي.

لا يؤلف لدى المؤمن بأديان تعدد الآلهة، ما يتمثل في الصور و المنحوتات، بكونها الكيان المعبود. إن كيان الإلٰه في هذه الأديان ليس شبحاً، و إنما يمثل واقعية إحدى الظواهر التي يجسدها أحد الآلهة. فيمثل تعدد الآلهة الطبيعية تعدد الظواهر المتعامل معها، ما يجعل المتعبد واعياً بالعلاقة بين مادية تمثال الإلٰه و واقعية تمثيل هذا الإلٰه لإحدى الظواهر. إنها علاقة واقعية، هدفها إرضاء الحاجة الرمزية، لم يدركها قادة الدين الإسلامي، و تبعاً العامة المؤمنة. فالإلٰه زيوس، كمثال، إلٰه السماء في البانثيون الإغريقي، صنعت له تماثيل كثيرة. فلم تؤلف هذه التماثيل في رؤى الفرد المؤمن الإغريقي، تجسيداً للسماء، و لا يمكن أن تكون كذلك.

لقد امتلأت مواقع كثيرة مقدسة في الرؤى الإغريقية بتماثيل الإلٰه أبولو، و الكثير منها في الموقع نفسه أو مجاورة له، كما حصل في معبد دلفي. حيث نصبت هذه التماثيل من قبل فئات و طوائف متعددة. و هو ما يدل على أن التمثال ليس بدن الإلٰه نفسه، و إنما ما يمثله أو يشير إليه. فلم تجد مخيِّلة الإغريقي تناقضاً في نصب تماثيل متعددة للإله نفسه مجاوراً لآخر، لأن كلاً منها يعبّر عن الفئة التي نصبته، و لا يجسد الإلٰه نفسه[٣٩]. لم تتمكن القيادة الإسلامية أن تفرق بين ما يجسد الشيء و ما يمثله.

فالفكر الذي لا يمارس حرفة، و لا يمنحها قيمة، و لا يتعامل مع مادية المصنّعات، و ليس في تماس تجريبي مع خصائصها، لا يتمكن من أن يميز بين ثلاثة كيانات عند التعامل مع تماثيل أديان تعدد الآلهة: **أولاً**، الظاهرة نفسها كالشمس مثلاً. و **ثانياً**، الإلٰه الذي يجسد الشمس في مخيِّلة المؤمن. و **ثالثاً**، مادة التمثال المصنَّع الذي يمثل هذه العلاقة. لقد عجزت الأيديولوجية الإسلامية عن تمايز هذه الكيانات، و لم ترتقِ لتميزها منذ البدء، و ما زالت عاجزة لحد الآن، بالرغم من مرور عدة قرون، و التطور المعرفي الذي حصل في هذه المدة.

٧١ ـ عجز الإسلام عن نقل الحرفة إلى مقام الفن

إن ما يهمنا عند البحث في الإبراهيميات، أو سبب بحثنا فيها، هو البحث في قدرة الأيديولوجية على تطوير و دعم الحرية، التي تؤدي إلى إنضاج الحرفة و التي

---

(٣٩) تمتلئ المعامل و المخازن بتماثيل مريم العذراء، و لا تؤلف أي منها مادة مقدسة ما زالت في المخزن، و معروضة للبيع، إلا عندما يتحقّق نقلها إلى كنيسة أو دار أو شارع و تنصب هناك، عندئذٍ تكتسب في تلك اللحظة صفة المقدس.

تنتقل إلى مقام الفن. أو عكس ذلك يؤلف كبت الحرية، عرقلة ظهور الفن. لقد سبب نزوح الأيديولوجية الإسلامية و السلطة المركزية للمؤسسة الإسلامية، إلى الشرق الأوسط، و من ثم إلى خارجه شرقاً و غرباً، ظهور موقفين و شبكتين كلتشريتين ضمن المجتمع و الإمبراطورية الإسلامية. فهناك من جهة قطب السلطة و المؤسسة الدينية، التي اصطلحنا عليها بالمؤسسة الدينية الإسلامية، و هي التي تتألف من رجال الدين و مرافقيهم، بمختلف صيغهم و مواقعهم و وظائفهم. و في المقابل، و الخصم لها، الفكر الحر، الذي يتألف من حركة المعتزلة و العلماء و الفلاسفة و الشعراء الأحرار، سواء في العالم الشرقي أم الغربي، ضمن الإمبراطورية الإسلامية. و هو القطب الذي ألف قاعدة و قيادة «الحضارة الإسلامية». و هذا ما يتعين أن يصطلح عليه.

لذا حينما كنا نشير إلى «الحضارة الإسلامية»، نقصد بهذا حصراً الفكر الحر المعتزلي و العلماء و الشعراء الأحرار. و في المقابل حينما نشير إلى «السلطة المركزية»، نقصد بذلك التكوين المؤلف من رجال الدولة و رجال المنظمة الدينية في مختلف تطور مراحلها.

٧٢ ـ عجز المعتزلة عن عقلنة الدين و أسبابه

لقد سعت المعتزلة إلى عقلنة الدين الإسلامي، و لكنها عجزت. نشير إلى بعض هذه الأسباب:

١ ـ لم يتوافر لها فرصة الزمن و الظرف المناسب للحوار الحر.

٢ ـ كانت كجماعات معرّضة دائماً للتشرد و إرهاب السلطة المركزية و الدينية، إضافة إلى عدائية العامة. فلم تتمتع بالاستقرار و ظرف التأمل الهادئ. و في أفضل ظروفها كانت تستمد حرية وجودها، أو حتى حمايتها، من قوى و رضاء السلطة المركزية.

٣ ـ ظهرت خلافات بين فئاتها، أدت إلى أن البعض أخذ يسقط الآخر. فلم تكن تعرف أو تمارس حوار التسويات و تقبل الآخر. بالرغم من أن الخلاف و الجدل الحاد بين قادة المعتزلة كان يؤلف دلالة على حيوية حوار الفكر، فإنه و في الوقت نفسه، منح السلطة و العامة، أداة مهاجمة رجال المعتزلة، بما جاؤوا به من عقلانية. عجزت المعتزلة عن البحث في خصائص مادية الظواهر، إلا بصيغتها الأولية، من غير منطق

التجربة. ذلك لأنهم لم يطلعوا، و لم يتجاسروا على البحث في الظواهر الطبيعية من غير خالق لها. لأن فحص نظرية مثل هذه، عن طريق التجربة يتطلب بالضرورة تماساً مع العمل الحرفي اليدوي. بينما مصدر خلفية المعتزلة، و رجال الدين في العالم الإسلامي، كانت مستنكرة عنها «Aloof»، و بعيدة من بيئتها. بينما كان علماء الإغريق، و من قبلهم علماء الحضارات الكبرى، قد هيأوا المبادئ الأولية التجريبية العملية لهذه البحوث.

٧٣ ـ مسألة خلق القرآن و المعتزلة

ترى المعتزلة أنّ الله متكلّم، و لكن لا بكلام قديم، بل بكلام مُحدث يُحدثه وقت الحاجة إلى الكلام، و إنّ هذا الكلام المُحدث ليس قائماً به ذاته بل خارج عن ذاته، يحدثه في محل فيسمع من المحل آخر. و قد اشترطوا في المحل أن يكون جماداً، حتى لا يظهروا من هو المتكلم. فاعتقدوا أنّ حقيقة المتكلم من فعل الكلام لا من قام الكلام به. و لهذا اضطر المعتزلة إلى تأويل الآية: ﴿و كلّم الله موسى تكليماً﴾ [النساء: ١٦٤]. فالتجأوا إلى تأويل الآية، فقالوا إنّ الله خلق كلاماً في شجرة، و خرج منها الكلام فسمعه موسى[٤٠].

تؤلف هذه الرؤى نموذجاً لتناقض الرؤى التي تؤكد أنسوية الله، كما هي في مخيِّلة الإبراهيميات، حيث تعطل هذه السلوكية اللا مباشرة لمفهوم أنسوية الله المباشرة، و التي تؤلف مقوماً أساسياً في الأيديولوجية الإبراهيمية.

كما اعتقدت المعتزلة، أن الله إذا خلق أفعال الناس منذ الأزل، فيكون الإنسان غير مسؤول عن أفعاله، و يكون الله هو المسؤول عمّا يرتكبه الإنسان من شرور. و عليه إذا كان الإنسان غير مسؤول، فلماذا تجب محاسبته؟ و إذا كان البعض من أفراد مجتمع الإنسان طائشاً و مسيئاً في سلوكياته، فلماذا خلقت أصلاً هذه السلوكيات؟!

لقد استنفدت حركة المعتزلة طاقات جمة، و سعت في سبيل أن تعرض موقفاً عقلانياً من هذه التناقضات المنطقية الواردة في النص. غير أنها، في كل مساعيها ألبست هذه العقلانية التي توصلت إليها، بلباس شبه ديني، ينبني على رؤى مثالية، تفترض وجود قوى خارج مادية الظواهر. و بالرغم من الجرأة التي خاضوها في جدلهم، إلا أنهم كانوا في دوامة وجود قوى خارج الظواهر. لقد عجزوا عن تجاوز الواهمة التي ابتكرتها الزردشتية، و التي انتقلت إلى مختلف صيغ الإبراهيميات. بمعنى، لم تتمكن

(٤٠) سهيل قاشا، المعتزلة: ثورة الفكر الإسلامي الحرّ (بيروت: دار التنوير؛ مكتبة السائح، ٢٠١٠)، ص ٨٦.

من تجاوز رؤى الجمعي، فعجزت عن تجاوز واهمة رؤى لكيان خالق و منظم لحركة الظواهر، أو المسبب لقدراتها، و قائم خارج الظواهر. لقد سعت عقلانية المعتزلة إلى تعقيل ما لا يمكن تعقيله. أو، كانوا مهرطقين بامتياز و جريئين، غير أنها جرأة لم توصلهم إلى مقام الإلحاد. لقد ساءلت المعتزلة مسألة تاريخية النصوص القرآنية، و امتداد هذه المساءلة، و مدى صلاحيتها مع مرور الزمن.

مع ذلك، لم يقدم، على جرأة المعتزلة، فكر ضمن الرؤى الثنيوية قبل حركة التنوير، بل هي الجرأة التي هيأت الطريق لظهور علانية السكولاستية، و التي مهّدت الطريق لظهور عصر النهضة.

٧٤ـ عجز المعتزلة عن الارتقاء من الهرطقة إلى الإلحاد

في خلاصة لكل هذا، لم يتحقق تطور المعرفة ضمن المجتمع الإسلامي سوى صيغ من الهرطقة التي اختزلت بالشك بمبادئ الدين، و ما يتضمن من نصوص، كما عارضت هيمنة سلطة المنظمة الدينية على المجتمع. لقد باشرت وصف ميكانيكية حركة بعض الظواهر الطبيعية، غير أنها عجزت عن تطوير الهرطقة لتأخذ مقام الإلحاد، حيث سبقتهم المادية الإغريقية بأكثر من عشرة قرون. فلم يتعاملوا مع البحث في الظواهر بكونها مادة تتضمن عناصر لكل منها خصائص مستقلة عن أي قوى خارجها. بمعنى لم تلغِ مركزية حركة قوى الظواهر، و لذا استمر البحث المعرفي عندها معوقاً بمفاهيم لم تزلْ تحمل، و لو بصيغ مخففة للرؤى الثنيوية، التي تفترض وجود قوى خارج الظواهر.

و سيكون من المفيد أن نذكر هنا الفرق بين الهرطقة و الإلحاد:

تنحصر هموم الهرطقة (Heresy) في مساءلة الموقف من العقيدة و الالتزام، و رفض الخضوع لهما. تنكر الهرطقة الإيمان و العقيدة و الالتزام و تشك فيها و مساءلتها، ذلك في مختلف مجالات الفكر، مهما كانت قدسيتها و خطورة مجابهتها. كنكران وجود الأرواح و الآلهة، و نكران صدقية الطقوس و النصوص الدينية و غيرها من تقاليد و عادات لا عقلانية.

بينما ينبني الإلحاد (Atheism) على الهرطقة فيتجاوزها، في أن همومه الأساسية تخص مصدر المعرفة، و التي كانت عرّفت مبادئها الحركة المادية الإلحادية الإغريقية و الغرافاكية في الهند قاعدة الإلحاد فريضتين: **أولاً**، لا يوجد فكر غير فكر الإنسان،

و ثانياً، لا معرفة موضوعية غير البحث في خصائص المادة. و يعتبر غير قدرة فكر الإنسان رؤى غيبية، و غير البحث في عالم المادة أوهاماً. كان طاليس و غيره من الفلاسفة الماديين، أول من وضّح هذا النهج المعرفي.

٧٥ ـ مقومات مبادئ المعتزلة و قادتها، و دور المأمون

قبل أن نسطر بعض مقومات حركة المعتزلة، لا بد من أن نشير إلى دور المأمون في منح فرصة الحوار الحر نسبياً في مجالسه، و ترويج المبادئ التي كانت موضوع هذا الحوار.

كان المأمون منفتحاً و محباً للمناقشة و الجدل في مجال المعرفة و الفلسفة و الآداب، شرط أن لا تتناقض مع تصوره لمفهوم العلم و لا للنهج السياسي الذي كان يقوده. فقرّب جماعة المعتزلة، و أمر بترجمة كتب اليونان. و نشط المترجمون في عصره، فترجمت الكثير من الكتب الإغريقية و غيرها[٤١]. اعتقد المأمون برؤى خلق القرآن عام ٨٢٧، التي كانت أحد مبادئ المعتزلة، و أمر بتعطيل و كبت ما يخالفها من رؤى.

نسطر في ما يلي باختزال بعض المقتطفات من كتاب الأب سهيل قاشا، المعنون: **المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحرّ**[٤٢]، مع نقد و تعليقات:

«حاولت حركة المعتزلة في مختلف دراساتهم الفلسفية تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، مما يقود إلى تفعيل دور الفكر في تنظيم الحياة الاجتماعية، و التعامل مع الطبيعة، بعد فهم قوانينها عن طريق تراكم التجربة الإنسانية. يقول القاضي عماد الدين عبد الجبّار في **طبقات المعتزلة** إن العقل هو الأصل الأول في الإيمان و الحياة، حتى قبل فحوى القرآن و السنّة النبوية، ذلك لأن به يُميّز بين الحسَن و القبيح، كما نتعرّف على الحُجة، و كذلك السُنَّة و الإجماع[٤٣].

«كما مالت المعتزلة إلى القول بعدم تدخل الله في الكون، بعد خلقه، فالناس هم الذين يحدّدون بعقولهم نظامهم الاجتماعي و السياسي. أمّا الطبيعة، وجوداً و علاقات، فتتحدّد شؤونها بما ترك الله فيها من طبائع و قوانين»[٤٤].

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٤٢) المصدر نفسه.
(٤٣) المصدر نفسه.
(٤٤) المصدر نفسه.

يلاحظ هنا أن المنطق عقلاني، و لكن قاعدته لم تزل ثنيوية. وقد أعلن «واصل بن عطاء» في مناظرة، لمبدئه الجديد «المنزلة بين المنزلتين». حينما أُعلِن عن تأسيس الاعتزال، «مذهباً فكرياً»[٤٥]. و من خلال طرح ما تضمن هذا المذهب، شيّد المعتزلة كيانهم الفكري على تيّارين معروفين، هما: «تنزيه الله ممّا تتصف به مخلوقاته»، بهذا سعوا إلى تجاوز الأنسنة. كما قالوا إن «القرآن ليس كلام الله بل مخلوق من مخلوقاته». مما يعني بمصطلح مخلوق، بكونه كالمبتكرات الأخرى، ظهر في زمن معين، و لذا صالح حصراً لذلك الزمن.

«و جاؤوا بمفهوم «نفي القدر»، مفهوم يفترض حرية الإنسان و مسؤوليته عن أفعاله. و من بين أشهر نقّاد القدر: معبد الجهني، و غيلان الدمشقي أو القبطي، و كلاهما قُتِل بسبب أفكارهما. و من بين أبرز المفكرين لـ «نفي القدر»: الجعد بن درهم، و الجهم بن صفوان، اللذان قتلا بحفلات دموية رهيبة من قبل الولاة الأمويين بالعراق و إيران»[٤٦]. يعطل نفي القدر يوم الحساب، الذي يؤلف ليس من بين أهم مقومات الثنيوية فحسب، بل ربما ألف أهم مصدر لجذب العامة لأديان الإبراهيميات.

«و هناك من بين المعتزلة من رفض الحديث كلية، أقوال النبي و وصاياه و ممارساته، التي أصبحت ملزمة للمسلمين كافة بعد القرآن. فكثير من الأحكام أخذت شرعيتها من الأحاديث النبوية لا من القرآن، مثل قتل المرتدّ عن الإسلام، و الختان، و عدم مصافحة النساء، و الاختلاف في صلاة المسلمين من مذهب إلى آخر، و غيرها»[٤٧].

و لأنهم اعتبروا أن الله، عادل لا جائر، و لهذا اتّهمهم البعض بالثنيوية، أي الإيمان بأنّ للخير صانع هو الله، و للشرّ صانع آخر هو إبليس. مما يؤلف اتهاماً باطلاً، لأن الإسلام شُيد أصلاً على رؤى ثنيوية واضحة، و ذلك لأن هذين الإلٰهين يتزامنان في الوجود كما ظهرا في النص القرآني، و لا تخلو آية من الإشارة لهذا التناقض بينهما، مما فاقم إرباك المؤمن. خلافاً للثنيوية الزردشتية، حيث يظهر وجود هذين الإلٰهين على الأرض، و لا يتزامنان. و هو ما جعل هذا التزامن في الرؤى الإبراهيمية ثنيوية متشددة. فانبنت قاعدته الرؤى الثنيوية على تناقص تأصل فيها.

---

(٤٥) استعملتُ هنا مصطلح «مذهب»، بدلالة المصطلح الذي يؤلف أحد تفرّعات الفكر الديني، بمعنى لا يؤلّف رؤى مفتوحة.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر نفسه.

كما أتاحت للمعتزلة رؤى خلق القرآن، فرصة تأويل القرآن، لأنّه مخلوق من بين مخلوقاته، لذا يمكن الاختلاف حوله، و تحديد ما يناسب و ما لا يناسب منه عصراً من العصور(٤٨).

ـ المعاد: جاء في القرآن مراراً بفحوى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَاراً كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً. وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلاًّ ظَلِيلاً﴾(٤٩).

ـ الوعد و الوعيد: قالوا: إنّ الله تعالى صادق في وعده و وعيده، لا مبدّل لكلماته، يوم القيامة فلا يغفر الكبائر إلا بعد توبة. فإذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة و توبة استحقّ الثواب، و إذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلّد في النار(٥٠).

مرة أخرى، نجد التناقض في مبدأ الرؤى الثنيوية، لأن صفة الخالق هي كلّي المعرفة المسبقة. و من المفترض أن يعلم الله مسبقاً ما خلق، و ما سيفعل هذا المخلوق بما خلق له، في سيرته في العالم الدنيوي. فلماذا الحساب، و المعرفة بما حدث كانت قد سبقت الحدث؟! إن ذلك دلالة على تناقض مبدأ الحساب، مع صفة الخالق كلي المعرفة و القدرة.

ـ المنزلة بين المنزلتين: فقد قررت المعتزلة على مرتكب الكبيرة أنّه لا مؤمن و لا كافر بل فاسق. فجعلوا الفسق منزلة ثالثة مستقلة عن منزلتَي الإيمان و الكفر، و اعتبروها وسطاً بينهما(٥١).

تخفف هذه الرؤى من حدة الالتزام، فكانت خطوة جريئة جداً في مجتمع قبلي سلطوي. كما كانت محاولة نقل الموقف الفكري و الإيماني من المجال الديني إلى الحوار الاجتماعي. فكانت محاولة لتحرير الفكر. و لكنها جلست على قاعدة يوم الحساب. فكان هدفها منصباً ضد استبداد الدولة الأموية. بمعنى، لم تتمكن من أن تتجاوز وجود قوى خارج مادة الظواهر الطبيعية، و أنسوية وجود الإلٰه كلي القوى و المعرفة، و اهتمامه بهموم البشر و سلوكياتهم.

---

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآيتان ٥٦ ـ ٥٧، و قاشا، **المعتزلة: ثورة الفكر الإسلامي الحرّ**.

(٥٠) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآيات ٥٤ ـ ٥٧، و قاشا، المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٥١) قاشا، المصدر نفسه، ص ٥٨.

ـ التوحيد: [٥٢] لقد هاجموا القول بالإثنية، و كانوا يقصدون الثنيوية، القائلة بإلٰهين: أحدهما للخير و الآخر للشرّ ـ النور مقابل الظلمة ـ و لمختلف فرقها المختلفة، كالمزدكية.

** بهذه الخطوة، هاجموا ثنيوية الزردشتية. غير أن الإبراهيمية، ما هي إلا امتداد للثنيوية، التي تضمنت التناقض بين إرادة إلٰه الشر في مقابل إرادة الخير، ما يجعل اعتراض المعتزلة نكران الواقع.

كما إن في الرؤى الزردشتية، أهورا مازدا، إلٰه الخير و أهرمان، إلٰه الشر، لا يتزامنان، بينما في الإبراهيمية يتزامن الله و الشيطان. ما يجعل بناء قاعدة الإبراهيمية على تناقض متأصل فيها. بل يتفاقم هذا التناقض، بقدر ما يفترض أن الشيطان تابع لإرادة إلٰه الخير، كما هي صيغة الخلق في الإبراهيمية[٥٣]. كانت الزردشتية أول ديانة جاءت برؤى واضحة لإلٰهين متناقضين، و يوم الحساب و الجنة، ما يجعل اعتراض المعتزلة زائفاً.

** و لمّا كان المعتزلة يعتقدون بوحدانية الله، و يرون أنّه واحد ليس له مثيل، و أنّه قديم و ما دونه محدث، و أنّ القدم أخصّ وصفاً للذات الإلٰهية، فإنّهم نفوا عن الله جميع صفات المحدثات[٥٤].

** فإذاً، كيف نفسر ما يحدث من مآسٍ لمجتمع الإنسان، و عمل الشيطان فيه؟ و كيف نبرر أنسوية الله في القرآن و نفي الصفات، كما نفي علمه بآنية الأحداث، إلا إذا تجاوزوا النص القرآني، و جاؤوا برؤى خلق من نوع جديد، و صفة جديدة للإله نفسه؟

ـ يقول جهم: «إنّ الله لا شيء، و لا في شيء، و إنّ الله لا يقع عليه صفة، و لا معرفة شيء و لا توهم شيء، و لا يعرفون الله في ما زعموا إلا بالتخمين، فوقعوا عليه اسم الإلوهية،...»[٥٥].

ـ لقد نفى جهم عن الله صفة «الكلام» و توصل إلى القول بأنّ «القرآن مخلوق، أي حادث، و ليس قديماً أزلياً... لأن الله لا يمكن أن يتكلم، و الكلام صفة بشرية، فالقرآن

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦٩.

إذاً ليس كلاماً إلهياً. بهذا، يكون جهم قد سبق المعتزلة في القول بخلق القرآن، و لمّا ظهرت المعتزلة أخذوا عن الجهمية قولها بنفي الصفات،...»[٥٦]. مما سيعني، إحداث معرفة جديدة، تتناقض مع صفة كلي المعرفة.

ـ حاول «الخياط» أن يثبت لماذا ذهب المعتزلة إلى أنّ الله عالم بذاته و ليس بعلم زائد على ذاته. فقال: إنّه لو كان عالماً بعلم فإمّا أن يكون ذلك العلم قديماً أو محدثاً. و بيّن أنه لا يمكن أن يكون قديماً، لأنّ هذا يوجب وجود عالمين قديمين و هو قول فاسد. و لا يمكن أن يكون علماً محدثاً، لأنّه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله في نفسه.

فإذا كانت هذه صحيحة، تفترض بكونه كلّي القوى، فلماذا تصفه هذه الرؤى بكونه كلّي الخير و كلّي الشر في آن!

في ما يلي بعض المقتطفات التي سعى بها المعتزلة لعرض رؤيتهم «المادية»، و كيف سعوا لتجاوز الأنسوية:

ـ يقول معظم المعتزلة، إنّ الله عالم بذاته لا بعلم زائد على ذاته[٥٧]. بمعنى أنه لا يكتسب علماً جديداً، بل علمه مع أصل وجوده.

ـ من المعتزلة مَن نفى الإرادة عن الله أصلاً، و لا سيَّما النظّام و الكعبي اللذين قالا إنَّ الله غير مريد على الحقيقة، و لا يوصف بها إلا مجازاً.

ـ يقول علي الأسواري: «إنّ من علم الله أنّه سيموت ابن ثمانين سنة، فإنّ الله لا يقدر أن يميته قبل ذلك، و لا أن يبقيه طرفة عينٍ بعد ذلك. و إنّ من علم الله أنّه سيبرأ من مرضه يوم الخميس مع الزوال، مثلاً، فإنّ الله تعالى لا يقدر على أن يُبرئه قبل ذلك لا بما قرب و لا بما بعد، و لا على أن يزيد في مرضه طرفة عينٍ فما فوقها»[٥٨]. هذا ما يؤكد بصيغة قطعية، في هذه الرؤى، أن الله كلّي المعرفة. و هذا ما يعطل في الوقت نفسه، صفة كلّي الخير.

ـ و ينقل البغدادي عن أبي الهذيل العلّاف، قوله «بفناء مقدورات الله، حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته، قادراً على شيء... و لا يقدر في تلك الحال على إحياء ميت،

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

و لا على إماتة حيّ و لا على تحريك ساكن، و لا على تسكين متحرّك، و لا على إحداث شيء، و لا على إفناء شيء»[٥٩]. بمعنى هناك للظواهر خصائص، و لأنها خصائص فيزيائية (Physical Properties)، و ليست صفات، فهي غير قابلة للتغيير، مما يجعل ذاتها و أي قوى خارج ذاتها، لا تتمكن من تغييرها.

ـ كل هذه الرؤى لصفات الله تعطل كلياً الحاجة إلى طقوس العبادة، بما في ذلك الصلاة و الحج. كما تجعل لغة الحوار الدارجة العربية فاسدة، بقدر ما تتضمن، بمختلف معانيها و وظائفها، من توسل و عطف و رحمة و عطاء الله. كما إن أغلب التوسل يصدر بصيغ ما يتعين أن يكون و يحصل، فيؤلف ذلك تدخلاً بعلم و إرادة الله.

ـ يقول الأسواري: لا يتمكن الله من نقض قرار الخلق المسبق الذي حصل في لحظة خلق الكون.

بهذه الرؤية، عطلوا وجود أنسوية الله، و دوره في معيش الإنسان و إدارة الكون. و إذا يُعطل دور أنسوية الله في مجتمع الإنسان، فعندما لا يتمكن الله من أن يقيم مختلف صيغ العبادة، و لا يتمكن من حساب الناس فيما بعد، لأن الفعل يكون إضافة لذاته و بمعرفة مسبقة. و هذا اعتراض ينكر مبدأ أنسوية الإبراهيميات، مما يجعل مختلف صيغ العبادة عاطلة، بل تركيب الحوار العربي، المليء ليس بمخاطبة الله و التوسل إليه عبثاً، بل توجيه ما يتعين أن يعمل. بل يعطل وظيفة القرآن، لأنه نص جاء يؤكد أنسوية الله، و اهتمامه في هموم و إدارة مجتمع الإنسان.

** لقد ظهرت أنسوية الله، في الفكر الإسلامي، إلى درجة اعتبر الله كما لو كان شيخ قبيلة أو خليفة أو إمام، يمكن مراجعته و التكلم معه، و هي وظيفة العبادة في الطقوس و الحوار. و هذا ما يتناقض مع صفة كلّي المعرفة المسبقة.

٧٦ ـ المعتزلة و معارضة الدولة الأموية و العباسية، و إرهابها/ الرشيد و المأمون

لقد سلك المعتزلة سبلاً كثيرة في معارضة الدولة الأموية[٦٠]. كما التزموا بموقف النقد و المعارضة للعباسيين، ممّا جرّ عليهم الاضطهاد و السجن و التعذيب و التشرد.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٥١.

استمرّ ذلك حتى في عهد الرشيد (١٩٨ ـ ٢١٨هـ/ ٨١٣ ـ ٨٣٣م)، فدخل السجن في عهد الرشيد أبرز قادة المعتزلة و مفكريهم، و سجنهم بالجملة، و أصدر أوامره بمنع فكرهم و الجدل في نظرياتهم، و تحريم علم الكلام، الذي كانوا قادته.

٧٧ ـ الحضارة الإسلامية و السلطة

لم تحظَ «الحضارة الإسلامية» العلمية بدعم السلطة إلا في حالات استثنائية. و في كل الحالات، كانت تحت سيطرة السلطة، و مطاردة من قبلها. فالحرية التي كان يتمتع بها العالم و الفيلسوف، تعتبر عطاء من قبل السلطة، لا حقاً لقدرات التفكر. فكانت حركة دائماً في خصام مع العامة و بمعزل عنها. و غالباً ما كانت العامة ملتزمة بوعظ منابر الجوامع. فكانت حركة معرفية من غير دعم مرجعي ضمن شبكة كلتشريات المجتمع. لذا اتصفت حركة المعتزلة بكونها حركة معرفية حرة لذاتها، تعيش و تمارس البحث المعرفي، ضمن إرهاب السلطة و العامة. و لم تجد المؤسسة الدينية صعوبة في جذب السلطة إلى جانبها، و القضاء على «الحضارة الإسلامية» العلمية، بما في ذلك حركة المعتزلة. فلم يجد رجال من أمثال الغزالي و ابن تيمية جهداً كبيراً من أن يستلموا قيادة الفكر في العالم الإسلامي بعامته، أو تهيئة ظرف لظهور قيادة القادري، و هيمنتها على المجتمع الإسلامي، و غيرهم من القادة المشابهين له.

٧٨ ـ أسباب إهمال المعتزلة البحث في فيزيائية الظواهر

إن السبب الذي جعل قادة المعتزلة يهملون البحث في خصائص المادة، هو أن قاعدة شبكة الكلتشريات التي تأسست ضمنها و انبنت عليها هي الرؤى الثنيوية، و تبعاً لذلك لا تمتلك أيديولوجية رجال السلطة و المؤسسة الدينية، رؤى لأهمية العلاقة بين تطور المعرفة و التعامل مع المادة ضمن حركة الدورة الإنتاجية. لم تدرك أن مصدر المعرفة يحصل ضمن تفعيل الفكر في الدورة الإنتاجية بهدف إرضاء مركب الحاجة، حيث ينبني على هذه الرؤى المادية غيرها من الرؤى للعلاقات الأخرى، بما في ذلك الرياضيات و العميميات و الأيديولوجيات الأخرى و تركيب و إدارة المجتمع.

بمعنى، تجرد المعرفة المكتسبة ضمن الدورة الإنتاجية، التي يتفرع منها قاعدة معرفية عميمة، تتضمن المنطق و المساءلة و فرضيات المعرفة التي تعرض للتجربة و الفحص.

تتفاعل هذه المعرفة مع الظواهر الطبيعية و الاجتماعية خارج الدورة الإنتاجية، حيث تتوسع و تنضج. و بما أن الحرفة التي تقود الدورة الإنتاجية، محتقرة ضمن أيديولوجية الفكر البدوي، و لم يكن لها قيمة ضمن الرؤى الثنيوية، فقد جعل هذا التجريد للمعرفة لا يتمتع بوعي ضمني لضرورات خصائص المادة في المخيِّلة. و لذا فإن المعتزلة و غيرهم من قادة الفكر الإسلامي، بما في ذلك العلماء في علوم الظواهر، حيث بنوا رؤى الوجود، و كذلك منطق البحث المعرفي، على مثالية تفترض بناء المعرفة و حركة الظواهر، إما أن يكون مصدرها قوى مطلقة، خارج قدرات الظواهر الطبيعية، أو حصيلة تأمل و تفكر منطقي، من غير تجربة الدورة الإنتاجية، فتنزلق في هوة الغيبيات.

٧٩ ـ أسباب فشل المعتزلة في قدرة تعقيل المجتمع الإسلامي

إن أهم أسباب فشل المعتزلة في قدرة تعقيل المجتمع الإسلامي، هي:

أولاً، نادراً ما كان رجال السلطة في العالم الإسلامي مهتمين في تطور الفكر و المعرفة، بل كان أغلبهم جهلة و فاسدين، مستهترين و مستبدين، من أصل بدوي. كما آمن الكثير منهم بحرفية النص. و لم يتضمن النص القرآني، فجوات حيث يتمكن إشغالها رجال الفكر، أو النفاذ منها إلى خارج النص إلا نادراً.

لقد احتبست أغلب المعرفة عندهم بتلك التي يتداولها رجال الدين، و التي تدور حول النص و تفسير النص، و كيف يتعين تأويل النص. وحجبوا أنفسهم عن الاطلاع و التعرف إلى تطور علوم و فنون الحضارات الأخرى في زمنهم أو قبله، سواء المعرفة الفعّالة في مجتمعهم أو خارجه.

فكانت ممارسة طقوس العبادة في جو خانق، من غير موسيقى و غناء و رقص و رسم و نحت، و غيرها من حرف/ الفنون. آمنوا بحرفية النص، بل اختزلوا المعرفة به، غير واعين بأهمية مرور الزمن و بالتطور المعرفي. و اعتبروا أن ما يتضمنه النص القرآني من معرفة هو سرمدي، و لذا فإن غيرها من المعرفة هو فائض، و ما يناقضها ضال.

ثانياً، العامة جاهلة، تنحصر المعرفة التي تسخّرها في معيشها اليومي، لا أكثر من تلك التي تسخّرها في الحرفة التي تمارسها و إدارة معيشها اليومي بهدف إدامة الوجود. في حين كانت تتصف ممارسة الحرفة بمقام اجتماعي متدنٍّ. و المعرفة التي تنظّم معيشه

اليومي، يقودها رجال المنبر، و أساطير الحوار الذي يدور في المقاهي، بما في ذلك الملائكة و السعالي و الطناطل[٦١] و غيرهم.

ثالثاً، غالباً ما كانت الطبقة المترفة و المتعلمة تابعة و خاضعة لاستبدادية و قسوة رجال السلطة، مؤمنة بالنص الديني كضرورة وجودية و خلاصية، خاضعة لرجال الدين. فكانت طبقة مرهبة، همّها الأول إدامة معيشها، و توريث ذريتها، و انتظار يوم الحساب.

إلا أن السبب الرئيسي الذي جعل، منذ البدء، مجتمع الدولة الإسلامية معوّقاً و غير قابل للتطور المعرفي، هو الرؤى التي افترضت أن قاعدة المعرفة اكتملت في النص القرآني: و هو الإيمان بتجاوز النص القرآني في جميع صيغ المعرفة الأخرى القائمة و السابقة و المكتشفة، فأصبح هذا النص في مخيلتها يتضمن كامل المعرفة، و اكتملت و انحصرت به. بل أصبحت مفردات و مفاهيم النص مهيمنة على اللغة المسخّرة في الحوار الاجتماعي اليومي. فيتلقى الطفل هذه الصيغة من الحوار، و يتربى عليها، و تلازمه مدى حياته. فكانت قاعدة معرفية جاهلة و غير واعية بما حصل من تطور في الحضارات الكبرى، إضافة إلى المعرفة التي كانت قائمة و فعّالة في زمانها. هذا ما سعت المعتزلة إلى تجاوزه، أو الشك فيه، غير أن المجتمع أحبطها، و عطل المعرفة التي جاءت بها. و مع تعطيلها، جمدت الحركة المعرفية في العالم الإسلامي. ففشلت حركة المعتزلة في تأسيس قاعدة معرفية تمتد في الزمن، و في التربية و التعليم و بالتالي قيادة المجتمع. كما فشلت منذ البدء في منح قيمة للحرفة، و تهيئة الحرية المناسبة لظهور الفن في العالم الإسلامي.

أو أصح، لم تكن واعية بأهمية الحرفة، و الفنون التي ظهرت في الحضارات الأخرى. مع أنها اطلعت على بعض الفلسفة الإغريقية/ الرومانية. كانت حركة انتقائية، أغفلت أهمية الحرفة في معيش الإنسان، و ركّزت على المبادئ و الرؤية المثالية الإغريقية/ الرومانية، إضافة إلى أن رؤيتها إلى الفلسفة المادية كانت انتقائية.

لقد فشلت المعتزلة في إدامة حركة المعرفة التي جاءت بها. و كان سبب هذا الفشل أن العالم الإسلامي بعامته، لم يكن متهيئاً لتقبل موقف عقلاني من الوجود، أو في قدرته تقبل تعقيل الدين. فكان مثقلاً بالعقيدة نفسها، و لم يزل. لقد أحدثت

(٦١) الطنطل، كيان أسطوري أشبه برجل طويل القامة، أعلى من مباني أزقة بغداد، و إذا شاهد طفلاً في أزقتها في المساء، سيعتدي عليه جنسياً. استمرّت العامة تسخّر هذه الأسطورة حتى منتصف القرن (٢٠).

المعتزلة حركة معرفية سعت فيها إلى إحياء الحضارة الكلاسيكية، و إحياء تطور حضارة الإنسان بعد الردة التي أحدثتها الإبراهيميات. لكنها عجزت، لأنها كحركة لم تتمكن من استيعاب الحضارة الكلاسيكية بشموليتها، و ما تضمنت من موقف مادي من الظواهر، و حرية الفكر للذات لذاتها، و التي انبنى عليها إحياء الفنون الكلاسيكية و من ثم نهضة عصر النهضة. لقد عجزت المعتزلة في دورها الحضاري في العالم الإسلامي العربي عن ذلك.

مع ذلك، حينما لاقت بيئة معرفية تتقبل مبادئ حركتها الإحيائية، أدت آنذاك حركة المعتزلة دوراً تاريخياً جذرياً في تطور حضارة الإنسان. غير أن هذا لم يحصل في العالمين العربي الإسلامي، و إنما في عالم القرون الوسطى المسيحي في أوروبا، و هذه مسألة سنرجع إليها. لذا سيكون من المفيد أن نشير هنا إلى بعض معالم المعرفة التي ألفت حركة المعتزلة.

٨٠ ـ العلماء في «الحضارة الإسلامية»

بيّنا أن فلاسفة العالم الإسلامي، و الكثير منهم كانوا من جماعة المعتزلة، و كانوا في خصام دائم لا يهدأ مع المؤسسة الدينية. إذ إن محتوى و وظيفة و مصدر المعرفة التي يسخّرها كل من الطرفين تتناقض جذرياً، فيتناقض الموقف جذرياً من رؤى الوجود و كيف يتعين التعامل مع الظواهر، سواء منها الطبيعية أم الاجتماعية و الوجدانية. لذا سعت المؤسسة الدينية، كلما سنحت لها الفرصة إلى القضاء على المعتزلة، و الفكر الحر أينما وجدته، أو علمت بوجوده.

و كان مع ظهور الفكر المعتزلي أن ظهر في الوقت نفسه، في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، علماء في مختلف مجالات المعرفة: في الرياضيات و الطب و الجراحة و الفيزياء و الميكانيك و النبات و غيرها. لم يظهر عداء مستحكم من قبل المؤسسة الدينية ضد هذا التطور العلمي المعرفي، لا بالشدة و لا العداء الذي كان ضد الفلاسفة، و ذلك لسببين رئيسين:

أولاً، كان العلماء يبحثون و يكتبون في مواضيع لم تشر إلى النصوص الدينية مباشرة. **ثانياً**، لم يمتلك رجال الدين المعرفة المناسبة لما كان يكتب و يبحث في مجال البحث في العلوم و ما يفترض من ابتكار معرفة جديدة و تطورها. كما إن الكثير من هذه العلوم كان رجال السلطة من بين المنتفعين منها، وبخاصة مجال الطب، فمنحوا الحماية

النسبية و المناسبة لهم. بل أهم من كل هذا، أن افترض البعض منهم و لا سيّما رجال الدين، أن المعرفة الجديدة، مهما كانت، هي من إحياء و إلهام الله. و مهما كان نوع المعرفة، فهي قائمة مسبقاً في النص، و ستكتشف فيه، فيما لو تحقق البحث المناسب ضمنه[٦٢].

أدت هذه الخدعة الذاتية لرجال الدين، و إلى حد ما خدعة اضطرارية، أن يتمتع العلماء بفجوة يتحركون ضمنها، بسبب غفلة رجال الدين عنهم و بسبب جهلهم. فملأ العلماء هذه الفجوة، و بحثوا و كتبوا ضمنها، في مأمن نسبي عنهم.

أشير باختزال إلى بعض العلماء الذين ظهروا، و حققوا معرفة علمية جديدة و كان لها دور حاسم في إيقاظ أوروبا من سباتها الإبراهيمي، اعتباراً من القرن العاشر. و كان أغلب قادتها من الرهبان بخاصة، مؤسسة السكولاستية، و دورهم في إحياء البحث في المعرفة في أوروبا، حيث بدأت في إيطاليا و فرنسا و إنكلترا.

أسطِّر البعض القليل من علماء الحضارة الإسلامية:

- ابن باجة (Ibn Bajjah)، أبو بكر محمد يحيى بن الصائغ، يسمى في اللاتينية «Avempace». ولد في إسبانيا و توفي في مراكش عام ١١٣٨. كتب الشعر و استمتع بشرب النبيذ. اشتهر كتابه عن النبات، و بحث الجنس في النبات. كما كتب في الرياضيات و الطب و الفلك. و كان في زمانه من بين البارزين في الفلسفة و الموسيقى. فكان له تأثير في تطور العلوم في عصر النهضة.

- الزهراوي (Abulcasis)، أبو القاسم بن خلف بن العباس الزهراوي، عاش في الأندلس (٩٣٦ ـ ١٠١٣). اعتبر من أكبر علماء الطب، و كان جراحاً مشهوراً، و يعتبر

(٦٢) يمنح قادة الدين هالة من القداسة، بعد أن يمنحوا لأنفسهم صفة هذا المقام الاجتماعي، و بعد أن يكتسبوا موقعاً اجتماعياً و معرفياً خارج الشك و المساءلة. و بهذه الطريقة، يوطدون هيمنتهم و سلطتهم على الفكر. و من بين الكلتشريات التي تسخّرها، صيغة الكلام الذي يشوبه الوقار، و تكرار بعض المصطلحات التي تؤكد قدسية المعرفة. فيتفردون عن المجتمع في لباس تقليدي فات عليه الزمن، و الحركة و السير البطيء، و يتظاهرون بالحكمة و الوقار، كما لو كانوا يحملون ثقل المعرفة الإلهية، و كما لو كانت الحكمة بحد ذاتها ثقلاً بدنياً. و بسبب السعي إلى مظاهر الاستقرار و تجميد التغيير و التقدم، فهم يحافظون على شكل هيئتهم من خلال اللباس، و سلوكيات الجلوس و الحركة كما ذكرنا سابقاً، إنها صيغ تهدف و تعبّر عن تجميد تطور الفكر، متحدية واقع التطور، سواء في مجال المعرفة أم العلاقات الاجتماعية و سلوكيات أفراد المجتمع. فيصبحون كفئة أداة في تركيب المجتمع، وظيفتها تجميد تطور المعرفة. و يصبحون في واقعهم، خارج قدرة تقبل المعرفة المقترنة بالظرف الجديد. و هم دائماً خارج متطلبات المجتمع الظرفية، بما في ذلك ظرف الدورة الإنتاجية. تتصف صورة وجودهم في قيادة المجتمع بعامتها بالشاذة، و الهزلية و المضحكة. و يتقبل المجتمع هذه السلوكيات الشاذة و يمنحها مقام التقديس.

من بين مؤسسي الجراحة. أعظم مؤلفاته **كتاب التصريف**، موسوعة متضمنة ثلاثين جزءاً في ممارسة الطب و الجراحة. وصف طبيعة النزيف الدموي (Haemophilia)، و كان أول من وصف جراحة الصداع. و وصف استعمال «كلاب الجراح» (Forceps)، و قد سخّر و أشار إلى ٢٠٠ من أدوات جراحية، لم تستعمل من قبل.

ـ يوسف البغدادي (Hametus)، يوسف بن إبراهيم الصديق البغدادي، ٨٣٥ ـ ٩١٢. رياضي، و له تأثير كبير في الرياضيين الأوروبيين، ومنهم فيبوناتشي(Fibonacci)[٦٣] .

و برز علماء الحضارة الإسلامية بإعداد المعاجم الجغرافية، كـ **معجم البلدان** لياقوت الحموي. كما أعدوا موسوعات كبيرة بلغت ذروتها في ق. (١٤)، مثل **مسالك الأمصار** «لإبن فضل الله العمري». و **نهاية الأرب في فنون العرب** للنويري. و ظهر الكاتب الموسوعي علي بن الحسين المسعودي، فكان رحالة و مؤرّخاً اجتماعياً[٦٤]. و يعتبر مؤلفه الشهير **مروج الذهب و معادن الجوهر** الذي دوّنه عام ٩١٢، «كتاب سياحة و معرفة جغرافية، و عمران و علم و ملاحظة، و أخبار و أساطير». الجزء الأول، بصفة خاصة، له صلة برؤية أنثروبولوجية، حيث ورد فيه وصف للمجتمع، و عرض للأديان و العادات و المذاهب[٦٥]. و هناك شخصية عربية أخرى يشتهر صاحبها ـ و هو ابن خلدون ـ بأنّه سيّد رحّالة عصره على الإطلاق، في ق. (١٤).

ثم جاء تدوين رحلات ابن بطوطة، و تضمن رؤى أنثروبولوجية، برز فيها اهتمامه الكبير بالمجتمع، حيث وصف دقائق الحياة اليومية، و طابع شخصياتهم و سلوكهم و قِيَمهم. كما أشير إلى الرحّالة، ناصر خسرو ق. (١١)، الفارسي الأصل و النشأة و الثقافة، الذي وصف البلاد التي زارها وصفاً دقيقاً[٦٦].

---

(٦٣) ليوناردو فيبوناجي (١١٧٩ ـ ١٢٥٠)، رياضي (Mathematician)، إيطالي من مدينة بيزا (Pisa). نشر عام ١٢٠٢ **كتاب الحسابات** *The Book of Calculator*، وروّج إدخال «التنويت» (Notation) العربي إلى أوروبا. كما اكتشف التسلسل الرقمي، اصطلح عليه باسمه، حيث يؤلف كل رقم من مجموع الرقمين اللذين يسبقانه في التسلسل. فسُخّرت هذه الأرقام في مختلف العلوم، منها الزراعية و السوسيولوجية و الفلك. لذا كان له الدور الأول في تعميم الرقم الهندي/ العربي.

(٦٤) حسين فهيم، **قصّة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان**، عالم المعرفة؛ ٩٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، ١٩٨٦)، ص ٥٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٩.

كان أبو عبد الله (Albategnius)، (٨٥٨ ـ ٩٢٩) [محمد بن جابر بن سنان البتّاني]، فلكياً و رياضياً، استعملت معادلاته الرياضية من قبل الكثير من الفلكيين، و من بينهم كوبرنيكوس. و من بين تحقيقاته تحديد السنة الشمسية بكونها ٣٦٥ يوماً و ٥ ساعات و ٤٥ دقيقة. و قد اتبع اكتشافاته كل من الفلكيين الأوروبيين، جوهانس كبلر (Johannes Kepler) و تيكو براهي (Tycho Brahe) و غاليليو و غيرهم(٦٧).

ـ جابر بن حيان (Geber) (٧٢١ ـ ٨١٥)، فلكي و مهندس و جغرافي و فيلسوف و فيزيائي و صيدلي و طبيب. حبس في داره من قبل السلطة العباسية و توفي فيها. و قد تضمنت مؤلفاته الفلك و الموسيقى و البيولوجي و الكيمياء و الهندسة و قواعد اللغة و المنطق.

ـ ابن النفيس (Ibn al- Nafis) (١٢١٣ ـ ١٢٨٨)، أبو الحسن علي بن أبي حزم القرشي الدمشقي. أول من وصف حركة الدم في الوريد الرئوي. عالج تأثير الغذاء في الصحة. تبرع بداره و مكتبته إلى مكتبة أحد المستشفيات في القاهرة، حيث عمل هناك.

ـ لا بد من أن أنهي هذه القائمة بالإشارة إلى الجاحظ. لقد أشار الجاحظ إلى أنه لا بد من أن هناك نظاماً يقود التطور. ربما تصور ظاهرة التطور، من غير شك في عقيدة «الخلق»، الذي اعتمدته الإبراهيميات. إذ لم تكتشف آلية التطور الطبيعي إلا في منتصف القرن (١٩)، مع ظهور كتاب داروين في **أصل الأنواع**.

ما كان لهؤلاء العلماء أن يظهروا لو لم يتمتعوا بالقدر المناسب من الحرية في البحث. لكن لم يحظَ الحِرفي في العالم الإسلامي بهذه الحرية، و لذا لم يرتقِ إلى مقام الفنان. ذلك لأن الحِرفي يسخّر يده في العمل. و الحرفة و العمل غير محترم من قبل العقل البدوي.

هناك ناحية أخرى يتعين الإشارة إليها، و هي العلاقة بين المعرفة التي يعرضها العالم (Scientist)، و كلية المعرفة في النص القرآني. إن أي ابتكار لرؤى جديدة، أو اكتشاف لخصائص أحد العناصر أو الظواهر، سيعني أن مثل هذه المعرفة لم تكن قائمة في المعرفة المتداولة و العقيدة. و ما يعني، إما أنها معرفة لم ترد في النص القرآني، و هذا سيعني أن النص لا يتضمن كلّي المعرفة، و المعرفة التي اكتملت للمؤمنين، أو،

(٦٧) لم تزل المنظمة الدينية، في العالم الإسلامي، تسخّر التقويم الهجري/ القمري. لذا، يظهر أنها تتغافل، أو أن إيمانها لم يهيّئها، بأن تعي أن حضارة الإنسان قد تجاوزت مجتمع الصيد و التقويم القمري الذي جاء به.

أن قادة المنظمة الدينية لم يتمكنوا إلى حد ذلك التاريخ من اكتشاف هذه المعرفة في النص. و هذا سيعني عدم كفاءتهم في قراءة النص، و أن شخصاً خارج المؤسسة تمكن من اكتشاف هذه المعرفة خارج النص، و من دون الرجوع إليه.

فمن هنا على رجال الدين أن يفتشوا و يكتشفوا المعرفة نفسها التي ابتكرت من قبل فرد خارج المنظمة الدينية. و كمعرفة لا بد من أن تكون قائمة في النص. و المشكلة التي ظهرت، أن عدد العلماء في الغرب أصبح يتكاثر، و كثرت معهم أعداد الاكتشافات خلال القرنين الأخيرين. فبات على رجال الدين أن يجدوا المعلومات المكتشفة في النص، و التي أغفلوا عنها. و إن يعجزوا، فإما النص ليس كلي المعرفة كما هو مفترض، أو لا يتمتع رجال الدين بالكفاءة و المعرفة لقراءة النص بالصيغة المناسبة، و يكونون بهذا قد أخفقوا عن أداء وظيفتهم الوعظية. أو عليهم أن يعيدوا تفسير النص مجدداً، ليتوافق مع فحوى المعرفة المكتشفة خارج النص، وهو ما سيعني كذلك، أنهم عجزوا عن تفسير النص، قبل أن يقدم علماء الغرب و هم في الواقع يجهلون النص، قد ابتكروا معرفة جديدة. و هم في عوالم بعيدة من مؤسسات الدين الإسلامي، و ضمن أديان غير متوافقة مع الدين الإسلامي. لقد سببت هذه الحالة المعرفية إشكالية جديدة لفكر رجال الدين الإسلامي: لماذا لم يدوّن النص بصيغة واضحة هذه المعلومات، ليتمكن رجال الدين الإطلاع عليها، بينما المفترض أن المعرفة قائمة منذ الأزل، و لا يمكن أن يكون هناك معرفة غافل عنها الله، حينما ألهم النص إلى النبي. فهل هناك نقص في النص؟! أم خلق الله قدرات معرفية لدى رجال الدين لا تفهم النص بتوافق مع المعرفة الجديدة. فظهر تفسير لهذه المعضلة المعرفية يعلن أن المعرفة الجديدة التي تتناقض أو تخالف النص، هي فاسدة؟

٨١ ـ أهمية الفكر المعتزلي

مارست حركة المعتزلة الفلسفة، و كانوا فلاسفة بحق. فكانت وظيفتهم قيادة المعرفة إلى رؤى أكثر واقعية لمفهوم الظواهر. لذا جاءت مساءلاتهم و شكوكهم في صلب نصوص الدين الإسلامي و طقوسه. لقد ظهر الشك عندهم بوجود قوى فكرية خارج عقل الإنسان. و قد تمثلت بقول مختزل هائل في تعبيره، جاء به أبو العلاء المعري ق. (١٠ ـ ١١):

كَذَبَ الظَّنُّ لا إمامَ سوىَ العَقل　　　مشيراً في صُبحِهِ و المساءِ

لقد أقدمت المعتزلة بحركتين معرفيتين، متداخلتين، لا تقلّ أهمية إحداهما عن الأخرى. **أولاً**، حررت الفكر المحتبس الذي كان قابعاً تحت إرادة غيبية، و أسست حضارة إسلامية علمية. و **ثانياً**، أحيت مسيرة حضارة الإنسان، بإحياء بعض النواحي من الحضارة الكلاسيكية.

إن أهمية حركة المعتزلة في أنها ظهرت في تلك الحقبة الزمنية، حيث هيّأت الظرف المعرفي لإحياء بعض معالم الفلسفة الأرسطية و المثالية الأفلاطونية و الماورائية (Metaphysics) الرومانية. فحرّكت دولاب حضارة الإنسان بعد سبات دام في أوروبا عدة قرون، ضمن ظلمات الإبراهيميات.

من غير ظاهرة المعتزلة، و إحياء الفلسفة و البحث المعرفي في العلوم، كان لا بد من أن تظهر حركة فكرية تحقق هذا الدور الحضاري. لا يمكن التكهن كم كانت ستدوم العصور المظلمة، و صيغة إدامة تأثير النكسة المعرفية التي أحدثتها ثنوية الإبراهيميات، لو لم تظهر المعتزلة. أو يمكن التكهن إن كانت ستظهر السكولاستية بالصيغة التي ظهرت، و نوعية تهيئتها لظرف ظهور عصر النهضة.

٨٢ ـ أهمية طليطلة و ظهور السكولاستية

بعدما ترجم المعتزلة بعض مؤلفات أرسطو، و البعض الآخر من العلوم الإغريقية و التأثر بها، و البناء عليها، و تطوير علوم جديدة في مجالات متعددة منها كالعلوم الفيزيائية و الرياضيات و غيرها، احتلت القوات المسيحية طليطلة (Toledo)، فاطلعوا على ما تضمنت المكتبات العربية، و انتبه بعض الدراسيين إلى أهمية موجوداتها المعرفية. فترجموا بعضها. و كان ـ بهذه الحركة ـ أن باشرت أوروبا المسيحية تهيئ نفسها إلى إحياء المعرفة الكلاسيكية، و من ضمنها العلوم و العمارة و الحرف/ الفنون.

لقد سعت المعتزلة بحركتها المعرفية لتجاوز انغلاق الرؤية الإبراهيمية؛ إنها مهمة لم تنضج بدرجة حيث تهيئ الظرف المعرفي المناسب لظهور عصر نهضة، مشابه لما تحقق في أوروبا في ق. (١٤)، لا في بغداد ولا البصرة، أو الأندلس. بل كانت معوقة أساساً، تفتقر للقدرات الحسية المناسبة لتقبل الفنون الكلاسيكية، و لذا أهملت مسألة الفنون و مصنعات المتعة، و لم تخطر ببالها. و لكنها مع ذلك، وضعت قواعد معرفية، حينما تقبلتها أوروبا، و ظهرت السكولاستية. تمكنت هذه الأخيرة، كمؤسسة، أن تؤسس القواعد المعرفية التي ألفت قاعدة ظهور عصر النهضة.

فأخذت رؤى الوجود في أوروبا تتجاوز بعض الخرافات التي كانوا يعيشون معها، تمثلت بصور رجال برؤوس كلاب، و آخرين رؤوسهم في وسط أجسامهم، و غيرها من الأمثلة الكثيرة، إضافة إلى أساطير الأناجيل، بما في ذلك الشياطين، الذين كانوا يملأون المقابر و الأزقة العتمة في الليل و الملائكة التي ملأت زوايا السماء. و في الوقت نفسه، كان أغلب أفراد مجتمع العالم الإسلامي يعيش مع السعالي و الأرواح الشريرة، التي تقطن المقابر و الأبنية الخرائب. و هناك الشيطان في كل عمل يسعى إليه إلٰه الخير، فيفسد عمله الخيري للبشر. فإذا سقط كأس مثلاً و تحطم، كانت رغبة إلٰه الخير أن ينقل الفرد ذلك الكأس من موقع لآخر، غير أن الشيطان هو الذي أدى إلى إفساد خطة الفرد و الإلٰه، فتحطم الكأس؛ أشبه بما حصل لتلك الثمرة أو التفاحة بيد حواء.

هكذا كانت رؤية وجود العامة بقيادة المؤسسة الدينية في العالم الإسلامي و عالم الإبراهيميات بعامته، تعيش ضمن مخيِّلة الفرد مع الأرواح الشريرة، و التي كان الفكر قد ابتكرها في مجتمع الصيد، و نقلها معه إلى المجتمع الزراعي. و هكذا كانت الرؤية للوجود، حينما كانت المعتزلة جادة في بحوثها الفلسفية، و في مجالات المعرفة الأخرى. كان المجتمع الأوروبي من غير قيادة معرفية خارج المؤسسة اللاهوتية، يفتقر إلى حركة أشبه بحركة المعتزلة. فكانت أوروبا بعامتها مغرقة بالخرافات، قبل أن تُكتشف مكتبات طليطلة. و بعد الاطلاع على هذه المكتبات و ترجمة بعض الكتب، و بسبب وجود رجال السكولاستية، تغيَّر تاريخ أوروبا من غير رجعة، سوى بعض الردات الثانوية.

٨٣ ـ أهمية المعتزلة

أُهملت حركة المعتزلة ضمن العالم الإسلامي و اضطهدت، و لذا عجزت عن تأسيس الجامعات فجاءت هذه الحركة لتؤلف المحفز المعنوي و المعرفي لتحقيق الإحياء المعرفي حصراً في أوروبا. و هنا تكمن أهمية حركة المعتزلة، ليس بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية، لأنها لم يكن لها تأثير فعّال في تحريرها من الإبراهيميات، فقد أهملت و اضطهدت من قبل المجتمع الإسلامي بعامته، فهيمنت المؤسسة الدينية على كامل قيادة الفكر في العالم الإسلامي. فإذاً، الأهمية التاريخية للمعتزلة، في أنها حرّكت أوروبا المسيحية المتلتنة، فخرجت هذه الأخيرة من جمودها الإبراهيمي، حيث نشط

الفكر المعرفي ضمن المؤسسات السكولاستية، فتأسست الجامعات في أوروبا، و منها و أولها في بولونيا (Bologna)(٦٨).

أدت ترجمة أعمال المعتزلة و دراستها في الجامعات، إضافة إلى ظهور الإنسانيات في أوروبا، إلى إحياء الاهتمام في دراسة العلوم و التي استندت إلى اللاتينية فالإغريقية.

شجع اكتشاف أعمال أرسطو الدراسة و التتبع الذي بدأ في القرن (١٢). فألفت اكتشافات أعمال أرسطو أهم نقلة في النظرة نحو العلوم، ما أدى بدوره إلى توافق الكثير من المفاهيم و العقائد مع ما جاء في كتابات أرسطو، و بخاصة التفهم و البحث في الظواهر الطبيعية. و من هنا ظهرت جماعات الدراسة في الأديرة و خارجها، التي اصطلح عليها بـ «السكولاستية» (Scholasticism)، حيث أخذت تطبق منطق أرسطو على الظواهر و النصوص الإنجيلية، و هدفت إلى أن تعقلن النصوص الدينية و تمنحها صدقية، فأصبحت من بين مهمات التدريس.

٨٤ ـ المعتزلة و المعرفة و خلق القرآن و ظهور السكولاستية

و حينما ظهرت حركة المعتزلة و بدأت تبحث في الظواهر، كان عليها إما أن تنكر وجود قوى تقود الظواهر من خارجها، لتتمكن من التعرف إلى واقعية خصائص الحركة، و إلا تستمر في مراوحة متكررة في الموقع نفسه ضمن عقيدة الدين الإبراهيمي، لأن هذه العقيدة، تفترض أن إلٰه الخير كلّي القوى و كلّي الإرادة، فهو بالتعريف المحرك الكلّي لكل الظواهر، سواء منها الطبيعية أم الاجتماعية. و ما إن تصل المعرفة و تعي بوجود قوانين طبيعية، سيعني قوانين خارج القدرة الإلٰهية، غير قابلة للتغير. و إذا منحت

(٦٨) تأسست أوّل جامعة في أوروبا في بولونيا (Bologna) عام ١١٥٥. منحت حرية التدريس من السلطة الإدارية المركزية، كالأمراء و الأباطرة، و المؤسسات الدينية. فقد تأسست تقود نفسها بنفسها، و تقرر مؤهلات منتسبيها، و المناهج التدريسية، أسوة بالنقابات المهنية الأخرى، و ذلك حسب نظام منهجي و مواعيد الدراسة، و منح الشهادات. و منح الطالب حرية التنقل بين المدن بهدف الدراسة. و اصطلح فيما بعد على هذا العقد مع مؤسسات المدن و الدولة، بالحرية الأكاديمية، ثم مؤخراً بالوثيقة العظمى لحقوق الجامعة «Magna Charta Universitum». التي لم تزل الجامعات العربية تفتقد مثل هذه الوثيقة.

تأسست بعدها جامعات كثيرة في أوروبا، و منها باريس في عام ١١٥٠ و جامعة كمبرج ١٢٠٩. لكن سبقت الهند أوروبا في تأسيس الجامعات بأكثر من ١٥ قرناً. و كانت أشهر جامعة في الهند هي جامعة نالاندا (Nalanda)، التي تأسست في القرن (٥) ق.ع. و كان عدد منتميها من الطلبة و الأساتذة ١٠,٠٠٠، و قد التحق بها طلبة من الصين و إيران و اليونان.

الآلهة قوى تغير هذه القوانين، كما في المعجزات، فيسقط القانون صفة خصائص ثابتة. و بسقوطها تسقط قاعدة المعرفة العلمية المادية.

في الوقت نفسه، اعتمدت الفلسفة التي اطلعت عليها المعتزلة على وجود قوانين طبيعية تتحكم بحركة الظواهر، و هو ما جعل الفكر أمام إشكالية معرفية، و هي، حينما انبنت العقيدة الدينية الإبراهيمية على قاعدة حصر الفكر ضمن الإرادة الآلهة. و في المقابل، بقدر ما اعتقدت المعرفة بوجود قوانين، و هي قوانين فيزيائية غير قابلة للتغير، ستجعل الإلٰه محتبساً بها، و بما يكتشفه فكر الإنسان. هذا ما أقدمت المعتزلة على مجابهته.

فقد انصبَّ الكثير من تركيزها الجدلي على مساءلة خلق القرآن، و خضوع صلاحيته لتطور المعرفة في الزمن. كما عالجت إشكالية تناقض بعض النصوص، و لا منطقيتها. غير أن المعتزلة لم تتمتع لا بالظرف المناسب، و لا الوقت الكافي، للخوض في المراحل اللاحقة الضرورية في سيرورة المعرفة المادية، أو تتمكن من بلورة تنظيرها. فلم تتمكن من التجاوز الكلي لفرضية قوى خارج الظواهر، أو واهمة الخلق كما ظهرت في النصوص الإبراهيمية.

لم تتمكن المعتزلة من أن تبتكر فلسفة جديدة، و إنما هيّأت حركتين:

أولاً، إحياء الفلسفة الكلاسيكية، و بهذه الحركة إحياء سيرورة الحضارة.

و **ثانياً**، أطلقت الحرية لذاتها حق البحث في خصائص الظواهر، بعد أن كانت محتبسة في أوهام النصوص الدينية، فهيأت ظرفاً لظهور علوم متقدمة ضمن الحضارة الإسلامية. لذا انشطر فكر المجتمع الإسلامي إلى معسكرين غير قابلين للتسوية: المعسكر الديني الذي قاد إدارة أيديولوجية الدين الإسلامي، في مقابل المعسكر الفلسفي العلمي الذي أسس و قاد الحضارة الإسلامية، كما يتعين أن تُعرّف.

مع ذلك، و بالرغم من كل هذه المعوقات، تمكن فلاسفة المعتزلة من تحريك فكر مسائل و هرطقي متميز. فحققت دفع تطور المعرفة، بعد الردة الكبرى. غير أنها مارست تفعيل التفكر بمعزل عن عامة المجتمع الإسلامي، و في خصام و تناقض كلي مع المؤسسة الدينية، و غالباً ضمن إرهاب السلطة الإدارية.

٨٥ ـ تكرار الأشكال الهندسية و عجز التعبير عن هوية الذات

بالرغم من تعقيد مركب أشكال الزخرفة الهندسي، التي يبتكرها الحِرفي المسلم، و كفاءة رياضياتها، فإنها أشكال لا تعبّر عن خصوصية عاطفة الذات، و لا تتضمنها. و إنما تتضمن مهارة حرفية و ابتكار تركيب تعقيد لعلاقات أشكال، و تكرارها ضمن تنوع محدد بنظام مسبق. فيتعرض الفكر في الوهلة الأولى لمفاجأة تركيب و تعقيد هذه الزخرفة، و ربما يستمتع بمفاجآت تعقيد تركيب الشكل. بيد أنه تكرار لأشكال و علاقات يحددها نظام مسبق، سرعان ما تكتشف حسيات الفكر بأنه أمام تكرار، فيملّها مهما تعقدت زخرفة تركيبها الهندسي.

لا تمنح هذه الزخرفة، مهما تعقد تركيب تصميمها، حسيات الذات وقتاً محدداً حيث يتأمل في تركيب التصميم، بحكم كونها أنماطاً مكررة. لذا تمل حسيات الذات، بعد التأمل الأول للرجوع إلى تركيب التصميم، فالاستمتاع فيه. لأنها لا تجد ما يبرر استنفاد طاقة الرجوع إليه، و التأمل فيه، ثم القدرة على الاستمتاع. فهي أنماط متكررة، كانت حسيات الذات قد استنفدت ما في التصميم من تركيب، وهو ما يتطلب التأمل فيه.

إن تكرار الأشكال الهندسية بحكم كونها هندسية، لا تعبّر عن الأشكال الطبيعية النباتية و الحيوانية، و التي بحكم نموِّها الطبيعي تتضمن تنوعاً لا متناهياً، و منه شكل بدن الإنسان. إذ تعجز هذه الأشكال الهندسية عن الارتقاء إلى مقام الفن، إلا إذا تجاوزت نظامها الذي حددته لذاتها مسبقاً. لأنها أشكال لا تهيئ المجال المناسب لحرية إرادة و هوية الذات لتعبر عن ذاتها، بكونها المصنِّع و المتلقي. حيث عند ذاك تتهيأ لها فرصة نشوة تحويل المادة الخام إلى شكل مصنع كأداة استمتاع. فتسرح مخيِّلة الذات ضمن نشوة ابتكار التنوع، متجاوزة التكرار و المحددات التي تفرض عليها من خارج قدرات خصوصية نشوة الذات. أي أن الذات تعجز عن الاكتشاف في هذه الأشكال المحددة مسبقاً بنظام هندسي أي تعبير عن هموم حسية وجدانية كل من الحرفي المصنِّع، و فيما بعد حسية التلقي للفرد المتلقي. و لذا تعجز الذات، أو تمل، عن رغبة التعاطف مع الشكل، كما تمل من تسخير الشكل كأداة إرضاء الحاجة الذاتية الاستطيقية.

٨٦ ـ لم يمارس الإسلام تنوعاً للحِرف في ممارسة العبادة

و لذا تؤلف طقوس العبادة ممارسة مملة منذ يوم ابتكارها، و ما زالت، تمارس من غير أن تسخِّر حِرفاً و مصنّعات. ومن هنا تعجز هذه الطقوس عن إرضاء متوازن لمركب الحاجة.

و لذا فهي طقوس مملة و جافة، و من غير كلتشريات، تجعل العبادة ممارسة ممتعة، و تفتقد أبسط الحسيات التي تمتلكها القدرات الإنسانية. فمثلاً، لم تتضمن ممارسات كالرقص و الغناء و النحت و غيرها من الحرف/ الفنون. بمعنى، أن الإسلام دين لم يتمكن من تجاوز متطلبات الحاجة الرمزية، القاعدية، و لم يسخّر قدرات الفرد و حسياته الطبيعية، ليجعل من التعبد ممارسة ممتعة، بدلاً من تكون جافة و مملة.

فلم تنتبه حركة المعتزلة لهذا النقص البيولوجي و الحضاري، و ضرورة إرضاء متوازن لمناحي القدرات الحسية التي يلد الإنسان معها و يمتلكها طبيعياً. هذا ما أغفلت عنه حركة المعتزلة. لذا لم يظهر في أدبها ابتكار تنظير يهدف معالجة هذه الإشكالية، و لم تعترض على هذا العوز الوجودي. و لا نجد في أدب حركة المعتزلة، بحوثاً أو إشارات إلى تحطيم تماثيل الآلهة السابقة، و نبذ هذا العمل. و لم تدافع عنها، باعتبارها مصنّعات تحمل حسيات حرفية يتعين الحفاظ عليها.

هذا ما يجعل معيش أفراد المجتمع الإسلامي، في عوز لتفعيل حسيات استطيقية ضمن طقوس العبادة، إنه عوز تربوي وجودي. فتجد سيكولوجية الذات نفسها في دهليز عقائدي، لا تجد فيه خلاصاً، و لا طمأنة الاستمتاع، سوى احتمائها في أعماق كهف مفعم بتعبد ممل. فيعيش وعي الذات ضمن العادات و العلاقات العائلية و الاجتماعية الأهلية، المحددة مسبقاً، متكررة و مملة، بما في ذلك الملبس و المأكل، و غيرها من المحددات، المنظمة للفرد حسب قيود متطلبات المعيش في هذا الكهف.

٨٧ ـ إرهاب الفكر المعتزلي، المتوكل

و مع تولي المتوكل العباسي عام ٨٤٧[٦٩] الخلافة، أقدمت الدولة العباسية على اضطهاد حركة المعتزلة، و جعلته قانوناً، و ممارسة رسمية للدولة. كما أصبح أحمد بن حنبل مع هذه الخلافة، فقيه الدولة الأول، فحرم القول بخلق القرآن و نفي الصفات، فدارت الأيام على المعتزلة، و أصبح الانتماء لأفكارهم محفوفاً بالمخاطر[٧٠]. و تعرضوا لأشد أنواع الإرهاب و الملاحقة. كان المتوكل شديداً في إيمانه بعقيدة الدين، انفجر بإشرافه بركان غيظ العامة و المؤسسة الدينية، ضد مختلف صيغ حق التفكير. و ظهر حقدهم الدفين على الاعتزال، و انطلقت حركة رجعية قوية لا عقل يهدِّئها.

---

(٦٩) فاشا، المعتزلة: ثورة الفكر الإسلامي الحرّ، ص ١٦٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.

٨٨ ـ الاعتقاد القادري و السلطان الغزنوي

نظّم و دوّن العداء للمعتزلة، بالكتاب الذي أشرف على وضعه الخليفة القادر (٩٩٩ ـ ١٠٣١) و سمّاه: **الاعتقاد القادري**. و جعل وعاظ السُنّة، و أصحاب الحديث يوقعون عليه. ثمّ أمر تعميمه على الأقاليم، فقرئ في الدواوين، و تلي على المنابر.

و من ثم استولى سلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي على السلطة (٨٧٤ ـ ١٠٣٠) و أحرق كتب المعتزلة، و سائر كتب الفلسفة. و قد ذكر البيهقي بأنّه دخل المكتبة فوجد فهرستاً يقع في عشر مجلدات. و قال إنّ السلطان محمود أخرج كلّ ما كان فيها من كتب الكلام و أحرقها.

(تفترض هذه الردة المعرفية، بأن الله يعرف كلّ شيء في هذا الكون سواء كان جزئياً أم كلياً، لأنّه هو السبب الأول المباشر لكلّ الكون، وما هو كائن فيه. و في القرآن آيات كثيرة تشير إلى علمه الشامل. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾[٧١]، ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[٧٢]. و حسب هذا الاعتقاد، كان كل ما صدر ضد المعتزلة و إرهابها، بعلم الله المسبق). فصدرت أوامر الخليفة، تنفيذاً للاعتقاد القادري، الذي قرر:

١ ـ يُمنع تدريس علم الكلام و المناظرة فيه، بخاصة الاعتزال و مقالات أهله. و أنذر المخالفين بالعقوبة و التنكيل قتلاً و نفياً و سجناً.

٢ ـ تحريم قول المعتزلة في «التوحيد». و يثبت «الاعتقاد القادري» أن صفات الله التي ينفيها عنه تنزيه المعتزلة و توحيدهم، فيقول عنه: إنّه «هو القادر بقدرة، و العالم بعلم أزلي غير مستفاد، و هو السميع بسمع، و المبصر ببصر... متكلم بكلام... و كلّ صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهي صفة حقيقية لا مجازية... و إنّ كلام الله تعالى غير مخلوق، تكلم به تكليماً، و أنزله على رسوله على لسان جبريل بعدما سمعه جبريل منه... ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به، فهو غير مخلوق. و من قال إنّه مخلوق، على حال من الأحوال، فهو كافر، حلال الدم، بعد الاستنابة منه». هذا ما يجعل

(٧١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ٥.

(٧٢) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٦١.

الاعتقاد القادري يتوافق كلياً مع معاني الآيات القرآنية و أهدافها. لذا جاءت لتثبيت الدين كما يتعين أن يكون، و كما أنزل على النبي.

يذكر عبد الرحمن بدوي، أن الحملة العنيفة ضد الفلسفة التي تمثلت بإحراق و إتلاف آلاف الكتب اليونانية في الفلسفة و علم الفلك و الهندسة، كانت دليلاً واضحاً يبين التناقض غير القابل للتسوية، و بين الرؤية السائدة لسيكولوجية المؤسسة «الإسلامية الإيمانية»، و المنحصرة في نص أو نصين. ذلك في مقابل المعرفة و الانفتاح النسبي الذي جاءت به المعتزلة و غيرهم من العلماء، و الذي يمثل قاعدة لرؤى حضارة إسلامية في دور نهوضها و تكوينها. تضخم التناقض و الخصام بين هذين الاتجاهين نحو مصدر المعرفة، بعد وفاة الخليفة المأمون. حتى إن تحقق القضاء بصيغة نهائية على الحركة الفكرية في العالم الإسلامي بعامته(٧٣). فكان الاعتزال حركة فكرية بدأت معوقة بالرؤى الثنيوية، و لم تتمكن من تجاوزها. ظهرت في عالم متدين ملتزم، من غير طبقة وسطى متعلمة تدعمها و تنضج حركتها، لأن قاعدة المجتمع كانت مشبعة برؤى ثنيوية قاعدتها بدوية، لا حرفية، لذا لم يكن متهيئاً أساساً لتقبل رؤى عقلانية مدنية.

٨٩ ـ خصام فرق المعتزلة

كنا أشرنا إلى أن قادة المعتزلة لم تتربَّ على حوار يتقبل التعددية و التسويات. لذا نشأت بين الفرق اختلافات كثيرة و حادة. و أدلى كلّ واحد منهم برأيه الخاص في مسائل التوحيد و العدل. و تحمّسوا لخلافاتهم الفرعية، حماسة لا تقلّ عن التزامهم بعقائدهم. فافترقوا إلى عدد من الفرق، بلغ اثنتين و عشرين فرقة. كما انقسموا جغرافياً إلى قسمين هما مدرستا البصرة و بغداد(٧٤). و لم يقتصر خلافهم على الجدل و المناظرة، بل تعدّاه إلى تكفير البعض للآخر. فكان المعتزلة البصريون يُكفّرون البغداديين، و البغداديون يُكفّرون البصريين. هذا ما أضعف حججهم أمام المؤسسة الدينية، و أضعف موقعهم في المجتمع، لأن المجتمع الإسلامي يفهم و يسعى إلى الالتزام الجمعي، و لا يفهم خلاف الرأي ضمن الفئات و الطوائف، الأمر الذي هيّأ فرصاً سهلة للقضاء على الفكر الحر المتنوع و المُسائل. مع ذلك، يتعين أن نعتبر الخلاف و الجدل بينهم، دلالة على فكر نشط، يشك و يبحث فينتقد عرض الآخر. و لكنه كان يحصل في بيئة اجتماعية لا تمتلك

---

(٧٣) البدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.

(٧٤) قاشا، المعتزلة: ثورة الفكر الإسلامي الحرّ، ص ٢١٢.

خبرة أو قيمة لممارسة الحوار و النقد، أو تتدرب على تقبل التسامح و التسويات ضمن النقاش و البحث في العقائد و المعرفة.

فإذا كان المعتزلة قد اشتهروا بشيء، فإنّما بقولهم بحرية الفرد في اختيار أفعاله و دفاعهم عن تلك الحرية. إنّهم احترموا الفكر البشري، و جعلوا من الإنسان العاقل كياناً بذاته، و قالوا باستقلاله في العمل و التفكر، و حمّلوه تبعة تصرّفاته.

ثمّ إذا بهم يفرضون عقيدتهم على الآخرين عن طريق السلطة التي هي منافية لما يدّعون به من حرية الفكر. لذا ناقضوا بذلك أنفسهم، و خالفوا مبادئ الرؤى التي جاؤوا بها، و أظهروا أنّهم لا يفهمون الحرية فهماً صحيحاً، و لا يقدّرون حرية الفكر، و حقّ النقد و الاختلاف.

و لا بدّ هنا من تحديد مدى مسؤولية المعتزلة عن المحنة(٧٥) التي تعرضوا لها. قد لا نكون منصفين للمعتزلة إذا حسبنا المحنة من عملهم وحدهم. و إذا نسبنا الاضطهاد الذي نتج من المحنة، التي قام بها المأمون و خليفتاه المعتصم و الواثق إلى تأثيرهم وحدهم. لا شك في أن سلوكيات المعتزلة كانت عاملاً فعّالاً في تفعيل المحرّضين عليهم. و لكن ترجع أغلب المسؤولية إلى استبداد الخلفاء بعقيدة الاعتزال، و لم يطيقوا رؤية أحد يخالفهم سواء من الشعب أو المفكرين فيها(٧٦). فبالنسبة إلى الخلفاء، و أغلب المعتزلة أنفسهم، أصبح الاعتزال عقيدة يتعين الالتزام بها، كأي عقيدة و دين(٧٧).

تكمن أهمية المعتزلة في أنها سعت إلى تحقيق حرية النقد، بهدف تعقيل رؤى الوجود، بما في ذلك عقيدة صيغة الإيمان، و تبعاً لذلك حق مجابهة النص القرآني بموقف حر عقلاني. تنبني قاعدة هذه الرؤى على حق حرية الذات و قدرة التفكير، النقد و المساءلة، و حق تقرير صيغة الإيمان، هذا إن أرادت الذات إيماناً لذاتها. أقرنت

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٧٧) لقد عجز الفكر المعتزلي الذي تأسّس أصلاً للدفاع عن حرية الفكر، بما في ذلك الشكّ في مبادئ الدين الإسلامي. يتكرّر ظهور هذا العجز، كلما تظهر حركة تحريرية تهمل قاعدة حرية الفكر. هذا تماماً ما حصل للثورة الفرنسية في القرن (١٩)، و من ثم في القرن (٢٠) للفكر الماركسي حينما تحوّل بقيادة لينين، ليؤلف سلطة مركزية مستبدة انتهت بكيان الشيوعية السوفياتية و العالمية. لا تنحصر حرية الفكر في مسألة نقد أيديولوجية معينة، أو الدفاع عن حقوق فئة في المجتمع. تحصل مثل هذه الردة في حركات التحرّر، بسبب نكران القاعدة الأساس لحرية الفكر، و هي حرية ذات الفرد المتفرد، و التي لا يجوز اختزالها بحرية الجماعة.

المعتزلة حرية حق النقد مع صيغة النقد التي جاءت بها مختلف الفرق. لذا اختلف و تباين فحوى النقد، فحصلت المشادة بينهم، و أهملوا مبدأ رؤى حق النقد.

بينما يفترض النقد الحر أن الذات هي التي تقرر صيغة حريتها و مداها، و على الذات الأخرى أن تحاور و تتقبل حرية رؤى هذا الآخر، تحاورها أو لا تحاورها، و ليس من حقها أن تقرر صيغة حق حرية الآخر. فحق حرية الذات، لا تلغي أو تحدد حق حرية الآخر.

٩٠ ـ المعتزلة و الاستمتاع

و منذ أن وعى الإنسان العاقل بواقعية الزوال و عبث الوجود، أخذ يبتكر مصنّعات و ممارسات يسخّرها في الاستمتاع مقابل واقعية عبثية الوجود، عن طريق ابتكار وجود بديل مستمتع يعوض به الواقع، حيث يبتكر و يتمتع بالمعرفة التي تؤهله إرضاء الحاجة الاستطيقية. أو، بدلاً من الاستسلام لهذا الواقع الوجودي البيولوجي، و اختصار الوجود بإدامة البدن و التكاثر و إرضاء الحاجة الرمزية، حيث تعالج هموم الهوية، في انتظار الزوال. إذ تتخيل المخيِّلة بأنها إذا ما خضعت لمتطلبات النص، فستمنح وجوداً أزلياً.

و مثلما وصف مكبث عبث الوجود، يصف أبو نواس الاستمتاع في العالم الدنيوي لمن يمتلك وجوداً خارج الأوهام و الحس المرهف.

حبس الخليفة الأمين الشاعر أبو نواس لاتهامه بالزندقة، فأجاب أبو نواس: «حبستُ لأنني أشرب خمر أهل الجنة و أنام خلف الناس. و كان يقول: خمر الدنيا أجود من خمر الآخرة، و الله قد وصفها بأنها لذة للشاربين. فقيل له: كيف هي أجود؟ قال: «لأن الله تعالى جعلها نموذجاً و النموذج أبداً أجود».

تفترض الممارسة الفنية و الاستمتاع الاستطيقي قدرة تفرد الذات، و فرضت لذاتها مقاماً اجتماعياً لهذا التفرد، و هو موقف منافٍ للسيكولوجية الجمعية. و قد وصف عبد الرحمن بدوي ما يسمى الفن في الحضارة الإسلامية، بكونه زخرفة هندسية لا أكثر. لأنه يفتقد تفرد الذات التي تعبّر عن خصوصية ذاتها. إنه تفعيل حرفة تطورت و نضجت لتعبر عن الذات الجمعية، و عن فقدان الذات المتفردة. بمعنى، أن الزخرفة هي تصنيع حرفي آلي، قد تكون دقيقة و متنوعة و ماهرة، لكنها تفتقد القدرة على تحقيق التعبير

عن وجدانية و عاطفة الذات المتفردة. بينما الفن هو نقلة الذات لذاتها إلى عالم تبتكره و تتفرد به، فتعرضه للآخر، لا لسبب إلا لبيان قدرتها على التفرد، و التعبير عن نشوة خصوصية هذا التفرد. و لأنها ذات تعبّر عن ذاتها، فتعي حسية و هموم الكيانات الحية التي تظهر في شكل المصنَّع، يصنعها و يمنحها الصفة الفنية. و هذا تماماً ما تمكن منه النحات و الرسام و المعمار و كاتب المسرح و الخزاف الإغريقي، بأكثر من ثلاثة عشر قرناً قبل ظهور عقلانية المعتزلة.

الإسلام، هو من بين الأديان القليلة التي ظهرت، و يعجز فيها عن إرضاء الحاجة الاستطيقية في طقوس العبادة. لقد ابتكر عدد كبير من الأديان، و زال الكثير منها، و لم يزل ٨٠٠ دين فعّالاً، في عالم الحاضر، تمارس أغلبها صيغاً من الاستمتاع ضمن طقوس العبادة.

كما إن المعتزلة ظهرت و اطلعت على بعض الفلسفة الإغريقية و الرومانية، و عجزت عن الاهتمام في فلسفة المتعة، بل ركزت كثيراً على المثالية الرومانية.

و ظهروا كذلك كحركة معرفية ضمن شبكة كلتشريات الأيديولوجية الإبراهيمية، حيث وجدوا أنفسهم فيها، فلم يتمكنوا من تجاوز جدرانها المُحكَمة، أي تجاوزها بصيغة واضحة لرؤى قاعدة العقيدة. كما جابهوا وهماً لوجود قوى خارج الظواهر الطبيعية، التي ابنت عليها العقيدة الثنيوية، و التي اعتمدتها النصوص القرآنية و الحديث، مع تأويلات و تفسيرات لها ابتكرها رجال الفقه. فلم يكن واضحاً لرجال المعتزلة بأنهم كانوا يعيشون ضمن واهمة كبيرة، ابتكرتها الزردشتية. و لم يتهيأ لها الظرف المعرفي لتأسيس قواعد معرفية مادية، تنضج و تتجاوز هذا الوهم. و لم يكن مصير مساءلاتها و منطق محاجّتها للنص، مجابهة حوارية جدلية علنية أكاديمية، سوى ما تعرضت له من إرهاب السلطة و العامة. في النتيجة أبعدت المبادئ المعرفية التي جاءت بها إلى طيِّ النسيان، و تبعاً لهذا زال ما جاءت به من عقلانية عن ساحة المعرفة، فزالت الحضارة الإسلامية بعامتها.

٩١ ـ الصوفية

ظهرت الصوفية بنهج يختلف عن المعتزلة، في مواجهة استبداد السلطة، و كَبْتها حرية إرادة الفرد. و حينما سعت المعتزلة إلى مجابهة مبادئ النص و منطقه، ألغت الصوفية قوى فكر خارج قوى ذاتها، و منحت نفسها حق التماهي مع القوى المطلقة.

و هكذا عطلت، بالنسبة إليها و ضمن مخيِّلتها، قاعدة قوى السلطة ادعاءاتها، مهما كان نوعها. بهذه الخطوة جرّدت السلطة و المؤسسة الدينية من قدرة احتكار الله، بل أبعدته عنهم و تماثلت معه.

لم تسعَ الصوفية إلى تعقيل النص، و لم تمتلك المعرفة و لا المنطق الذي يؤهلها لهذه المهمة التي سعت إليها المعتزلة. فانصب همّها على مساءلة امتلاك قدسية ذاتها. و بهذا عزلت ذاتها، و هربت و اعتكفت خارج بيئة السلطة، بهدف تجاوز استبداديتها، أو نكرانها. فلم تسعَ إلى جدل لا مع السلطة و لا مع المؤسسة الدينية، بل التفّت من ورائها و عطلت احتكارها، بإعلانها بأنها تماهت مع المطلق. فتجاوزت السلطة، من غير أن تدخل معها في جدل منطقي، أو معركة سياسية.

لم تسخّر الصوفية مثالية أفلاطون، التي اعتبرت هناك مثالاً مسبقاً للوجود الدنيوي، كقوى فكرية خارج فكر الإنسان، و خارج العالم الدنيوي، بل جاءت بمثالية غير قابلة للنقاش، حيث أخضعت المطلق لإرادتها، و لذا تفرَّدت مخيِّلتها في احتكار القوى المطلقة و تأويلها؛ و هو ما جعل مختلف صيغ السلطة و مواقعها ثانوية بالنسبة إليها، بل أفرغت السلطة من سلطتها و صدقيتها، لأنها احتكرت الحق لذاتها. و قد اختزل الحلاج هذه الرؤية بقوله: «**أنا الحق**». و الحق عنده هو قدرة الكيان المطلق، سواء القوى الكونية أم المعرفة. فكانت مخيِّلة فياضة، منفلتة، ضمن مخيِّلة ذاتها و لذاتها.

سأنتقي بعض نصوص كتاب **هكذا تكلم الحلاج ـ النصوص الصوفية الكاملة**، دراسة و تحقيق قاسم محمد عباس، و أترجمها لتتوافق مع سياق أطروحة هذا الكتاب.

لم يستخدم الحلاج صورة الموت الشائعة. لأنه جعل منها استخداماً مبالغاً فيه حيث نفى مادية بدنه. لذا كان يعتبر الموت حقيقة إيجابية و بشكل جوهري، فلم يرَ نفسه تموت في العالم، و إنما ينبغي قتل النفس عن طريق الاكتفاء بعدم العيش في هذا العالم، النفس فيه تكون مقيّدة، من غير حرية الذات. فبالنسبة إليه، هذه الحياة قائمة في سجن.

المهم، أن الحلاج أخرج إرادة الذات من هموم حياة الجماعة، أو حياة المحيطين به، لأنه يرى الانتماء إلى هذه البيئة، يؤلف إخضاع الذات لإرادة الجماعة، و المؤسسة الدينية بخاصة. و قد أشبع عالمه الخاص بحضور الله حصراً به، الكيان المطلق. الله حسب مفهومه، ليس إلٰه المؤسسة الدينية، بل يجد أنه، يتمكن من التعامل معه كما

يشاء، و يتمتع بكامل حرية الذات. فعنده ليس هنالك من شيء أكثر جحوداً من رفض الكرامة الذاتية. لذا يتعين قبول الكرامة عن طريق امتلاكها، و التعامل معها ضمن قدرات المطلق.

تنفصل الشخصية الصوفية عن حياة المجتمع، فتقوم بترويض جسدها، و الانتصار على الألم عبر رياضة شاقة، لذا اعتبرت أن الموت لا يساوي شيئاً بالنسبة إلى الذات، لأنها أنكرت مسبقاً ما يجب أن يموت في ذاتها. و بهذه الحركة تمكنت من أن تتحدى السلطة بجرأة مدهشة. فامتلاك الكرامة سيعني قدرة تداخلها مع الكيان المقدس. لا تمد هذه الكرامة يدها، و لا تعرِّضها لاختبارات دنيا المجتمع، كي لا تتعرّض لشروط المجتمع، كما تفرضه السلطة بمختلف صيغها. بهذه الرؤى يتمكن الصوفي من قيادة حياته و موته بنفسه. فيؤمِّن لذاته وقار الكرامة الذاتية، و في الوقت نفسه الاتحاد مع القوى المطلقة، كموقف فكري تأملي، متجاوزاً المجتمع، و السلطة الإدارية و الدينية. ضمن هذا التأمل ينكر شريعة السلطة، و لكنه يصل إلى شريعة يبتكرها في مخيِّلته.

ترى الشخصية الحلاجية أنها تحيا في المطلق، في الله و تموت فيه، و لذا فإن في قدرتها تجربة عصيانها على الشر. و الشر هنا احتباس حرية إرادة الذات، فتصبح العبادة، و القرآن و السنة، كفراً طالما لا يستطيع تقبلها كنفس حرة و لا ينصهر في جوهرها. و الكفر عنده انتقاص كرامة الذات، و سلب حريتها، والعبادة عاطلة، لأنها لا تمتلك حرية تقبل الذات كذاتها، خارج هيمنة الجماعة.

اعتبر الحلاج أن قادة المنظمات الدينية، و ما ابتُكر من نصوص، بما في ذلك القرآن، و الطقوس كالحج و الصلاة، هي خارج التوافق مع الله كما يتعين أن تفهم، و كما أراد أن يفهمها الحلاج.

فوجد نفسه بهذه الحركة التي أقدم عليها، يتمتع بإرادة حرة. و حينما أصبح «الحق» كمعرفة، في رؤى المنظمة الدينية يتركز ضمن النص، أصبح الحق عند الحلاج هو كامل المعرفة، وهي حرية إرادته في المعرفة، كما هو يفهمها، و من هنا كذات تمتلك الحقيقة.

غير أن المعرفة التي توصل إليها، و التي سخّرها في تأملاته، كانت معرفة خارج تجربة الدورة الإنتاجية. و لذا لا يعالج، و لم يخطر بباله علاقة مصدر المعرفة بالتعامل

مع المادة ضمن الدورة الإنتاجية، حيث تؤلف قاعدة مصدر المعرفة و ظرف تفعيل قدرات المنطق.

فلم تتوصل، لا غيبيات المؤسسة الدينية و لا مخيِّلة الصوفية، إلى رؤى واقعية لما يحدد و يؤطر القاعدة المعرفية، و يجعلها موضوعية، لأنها معرفة غير متفاعلة مع خصائص المادة. فجاء تفعيل قدرات المنطق من غير آلية فحص تجريبي لفرضياته؛ منطق من غير تفعيل و تجربة مع واقع الوجود. مع ذلك، كان منطق الحلاج جريئاً في مقاومة هيمنة المنظمة الدينية و رجال السلطة على الفكر.

و من غير تسخير آلية المنطق ضمن التجربة العملية و في واقع الوجود، تصبح التجربة تفعيل جدل مثالي. إذ إن منطق الجدل عنده، ليس كيفية التعامل مع الظواهر، أو معالجة صدقية شبكة الكلتشريات، و إنما هو فرضيات تأملية حول ماهية الظواهر، لا أكثر من غير البحث في مادية وجودها، و مصادر قوى حركتها.

إن حرية الذات التي ابتكرها الحلاج لذاته، حرية تنحصر ضمن المخيِّلة، هدفها تجاوز هيمنة المؤسسة الدينية و السلطة على الفكر. فلم تكن حرية الذات ضمن الدورة الإنتاجية، أو حرية يتمتع بها الفرد ضمن معيشه اليومي المعتاد، و لا تلك الحرية التي يعي بها الفرد في مقابل المحددات الاجتماعية.

فهي ليست الحرية لدى الحرفي الواعي بكيفية تعامل مناسب مع خصائص المادة، أو هي المعرفة التي تؤمن له تعاملاً متوافقاً مع ضروريات خصائص المادة، و التي تعي و تتمتع بهذه الحرية، و يسخّرها حرفي لتحقيق النقلة من مقامه الحرفي المتميز إلى مقام الفنان الفرد المتشخص. و إنما جاءت رؤى الحلاج لذاته و للوجود بعامته رؤى مثالية، لا تقل مثالية عن تلك الدينية؛ سوى أن مثالية الدين الالتزام بأوهام النص، بينما ابتكر الحلاج و اعتمد أوهاماً مثالية قاعدتها حرية الذات، لا قوى خارجها سوى القدرة الإلٰهية، التي يتماهى معها. فحوّل كيان المعبود من كونه قائماً خارج الذات، إلى داخل الذات و في توافق معها. و بهذا ألغى العبادة بمفهومها الديني.

فإذا اعتبرنا أن الحلاج يؤلف أهم فكر ثائر مثالي في الحضارة الإسلامية، فبالمفهوم نفسه، يتعين علينا أن نعتبر أن جماعة المعتزلة، المؤلفة من الأسواري و أبي الهذيل العلاق، و الجعد بن درهم، و الجهم بن صفوان، من بين أهم قادة المساءلة و الشك في فكر الحضارة الإسلامية، و لذا هم الذين ألفوا قاعدة الحضارة الإسلامية.

٩٢ ـ خلاصة

كان هذا نقداً لفكر حركة المعتزلة، و انحصر فقط بما يهمنا من دورها في ابتكار مقومات و تكوين و ترويج حرية الفكر، و ذلك بهدف تفعيل الدورة الإنتاجية لتهيئ قدرة الارتقاء إلى مقام الفن. لقد عالجت حركة المعتزلة الكثير من هموم حرية الفكر. و كانت القوى المعرفية، من دون غيرها، التي ابتكرت قاعدة المساءلة و الشك. إذ كانت أول من واجه طمس قدرات التفكير منذ أن تمكنت الإبراهيميات من الهيمنة على الفكر، و إغراقه في مثاليات و رؤى خلاص غيبي. فجاء شك المعتزلة و مساءلتها في ما إذا كانت هناك قوى خارج الفكر تقود الفكر، فكان جوابها بالسلب. و لكنها لم تنفِ كلياً وجود قوى خارج الظواهر الطبيعية. ظهر تفكير الشك في وجود هذه القوى، و لكنها كحركة لم يسنح لها الظرف، و لا المدة المناسبة لحرية التفكير و التأمل، و ضمن معيش خالٍ من إرهاب السلطة و المنابر و العامة، حيث تتمكن من التفكير و التأمل بهدوء ضمن مؤسسات مستقرة و منهجية، و تبني على ما تتوصل إليه جماعاتهم و الجماعات الأخرى. فتتمكن من تجاوز المثاليات و الأوهام التي ابتلي بها الفكر منذ عصر ابتكار الرؤى الثنيوية التي جاءت بها الزردشتية و المثالية الإغريقية/ الرومانية.

لقد تأسست الحضارة الإسلامية المعرفية، في مقابل المنظمة الدينية، اعتباراً من أواخر ق. (٧). و مع تنشئة حركة المعتزلة بظهور شخصيات قيادية مثل غيدان الدمشقي و جهنم، و من ثم تأسست لها قاعدة معرفية في زمن المأمون، و أصبح لها دور قيادي في إدارة السلطة و المعرفة. لم يدم موقعها في المجتمع إلا حقبة قصيرة، لأن المؤسسة الدينية لم تتقبل تعقيل الدين، و لم تزل هي كذلك. كما إن العامة لم تتمكن من تجاوز هيمنة قوى منظمة المنابر لرؤى الوجود.

ما يهمنا هنا هو صيغة المعرفة التي ابتكرتها و قادتها المعتزلة في دور النضج، بالرغم من كل المعوقات التي تعرضت لها. لقد دامت حركة المعتزلة عدة قرون، تعرضت خلالها لإرهاب الدولة، من قتل و ذبح و سجن، إضافة إلى هروبها و ملاحقتها من منطقة لأخرى ضمن مركز الخلافة و الدويلات الإسلامية. فلم تتمتع باستقرار لتتمكن من إنضاج المعرفة، و لم تجد دعماً معنوياً أو مادياً من المجتمع بعامته، سوى ما تعرض له رجالها و قادتها و مؤسساتها من إرهاب.

لم يتمكن الفكر القيادي لهذه الجماعة من تطوير الموقف المهرطق الذي اعتُمد من قبلهم كموقف من مبادئ الدين الإسلامي، و يرتقي لفلسفة ملحدة، كما تمكنت من

قبله حركة الفلاسفة الإغريق و قبلها الكارافاكية في الهند، بأكثر من عشرة قرون، كما عجزت كحركة معرفية عن تجاوز المحددات التي فرضتها النصوص الدينية، و شبكة الكلتشريات البدوية ضد ممارسة الفنون. و عجزت أيضاً عن منح قيمة اجتماعية للحرفة بعامتها، و للحرفي بخاصة، بالرغم من أن بعض القادة كانوا تجاراً يتداولون المصنّعات، و في تماسٍ مع الحرفي و سوق الحرف.

المسألة الأخرى التي تهمنا في حركة المعتزلة، بصفتها الفكر العقلاني الوحيد الذي ظهر كحركة معرفية في عالم الإبراهيميات، الإسلامي و المسيحي، قبل السكولاستية و عصر النهضة، هي موقع الفكر و دوره في تفعيل الدورة الإنتاجية. و هي مسألة منح قيمة اجتماعية للحرفة، و حق الحرفي منح قيمة لذاته، و منحه المجتمع هذا الحق. المسألة في جوهرها، أن الحرفي لم يُمنح حرية ذاتية، فلم يتهيأ له الظرف للوعي بأهمية هذه الحرية. و لذا لم يتهيأ له ظرف قدرة النقلة من مقام الحرفي المتميز (Artisan)، إلى مقام الفنان، و كان عدد كثير من بين الحرفيين متميزين. ظهر الحرفي الجيد في العالم الإسلامي، و منهم من تميز، و لكن لم يرتقِ إلى مقام الفنان. و لذا لم يظهر الفن ضمن الحضارة الإسلامية.

عجزت المعتزلة عن إثارة جدل واضح حول أهمية ممارسة تنوع المصنّعات، ممارسة الحرف الترفيهية ضمن طقوس العبادة، أشبه بما فعلت و أثارت جدلاً حول تاريخية القرآن و صدقيته. بل لم تعِ بهذه الإشكالية في تنظيرها، و لا في موقفها العقلاني من الظواهر الاجتماعية.

لقد نشأ تكوين العقيدة الإسلامية، و أخذت العقيدة صيغتها المتكاملة في حقبة قصيرة جداً، في بيئة متخلفة بدوية، لم ترتقِ عندها قيمة الحرفة، و لم تكتسب قيمة معنوية اجتماعية مرموقة، أو يكتسب الحرفي مقاماً اجتماعياً مناسباً. و تالياً، و للسبب نفسه، لم ترتقِ في حقبة تنشئة الأيديولوجية الإسلامية، و ظرف شدة خصومها مع الأديان الأخرى، قدرة تعامل عقلاني مع الصورة و التماثيل بخاصة. لأن القيادة اعتبرت التمثال يجسد الإله لدى أديان تعدد الآلهة، و لذا يتعين رفض صناعة التماثيل و نبذها. من هنا، لم تسخّر المصنّعات التشكيلية كأداة معرفية و حسية لدعم العقيدة و ممارستها، أسوة بالأديان خارج الجزيرة، سوى استعمال لغة سجية، و حملات عسكرية. ذلك، لأن قيادتها كانت غافلة عن أهمية الحرفة و الفنون، و لم تمتلك المعرفة و لا الحسية

المناسبة لتسخير الحِرف/ الفنون في طقوس العبادة. بل حرّمت الحِرف التشكيلية، و سلبت الحِرفي مقاماً اجتماعياً يليق بدوره في تحريك المجتمع.

كما عجزت المعتزلة عن إحياء ممارسة الحرف/ الفنون، و إرجاعها إلى الحياة اليومية كما كانت عليه في المجتمع الكلاسيكي. لقد اطلعت على بعض معالم الفلسفة الإغريقية، و اهتمت بمسألة حرية الفكر في مجال المعرفة و الإيمان، و حق التفكير، و لكنها أهملت كلياً ناحية أهمية حرية إرادة الحرفي، و تهيئة ظرف ظهور الفنان. و تبعاً لذلك فقد الفكر في العالم الإسلامي بعامته، قدرة مساءلة هذه الإشكالية في معيش المجتمع الإسلامي.

و أخيراً، لا بد من الإشارة إلى مسألة سيكولوجية اتكال الفكر على قوى فكرية خارجة عن ذاته. إن أحد أسباب الالتزام العقائدي، في أنه، بما في ذلك الدين، يؤمِّن للفكر نهجاً متكاملاً لطريقة المعيش، فيؤلف بالنسبة إلى الملتزم و المؤمن، منهجاً لصيغة معيش مطمئن معتاد مريح سيكولوجياً، من غير جهد لمجابهة متطلبات فكرية جديدة.

و هذا ما يحصل في سيرورة الحضارات الكبرى التي تعجز عن تطوير الشك و المساءلة التي تظهر في الأساطير و القصص الشعبية، التي لا ترتقي إلى مساءلة موضوعية، بالقدر و الصيغة التي حققها الفكر المبتكر ضمن بعض الحضارات الكبرى كالأكدية و الصينية و الهندية و الإغريقية. و ربما أهم ما حققه الفكر في الوطن العربي بصيغته الشعبية، مؤلَّف **ألف ليلة و ليلة**. جاء هذا المؤلف مليئاً بحرية التعبير عن مختلف الحالات الحسية و العاطفية و الجنسية. غير أنها لم تؤلف قاعدة لظهور أدب رفيع قصصي و مسرحي و غنائي. بل استمر بمحدداته الشعبية. و ينطبق هذا العجز على حركة المعتزلة. فلم تتمكن من تجاوز المحددات البدوية ضد تسخير الحِرف، لا في الممارسات الدينية، ولا في صوغ المعيش اليومي.

فنقدنا للحركة يتركز باعتبارها الحركة الوحيدة العقلانية ضمن الحضارة الإسلامية، و أن الحضارة الإسلامية تتمثل حصراً بالمعتزلة و العلماء و الأدباء الذين خرجوا عن هيمنة المنظمة الدينية. لقد ابتكر المجتمع ممارسات ترفيهية، كالرقص و شرب النبيذ بصيغ مبتذلة مفرطة، و لم ترتقِ إلى صيغ ممارسات مهذبة، بالرغم من الغناء و البذخ و ترف المعيش، الذي تمتع به رجال السلطة و حاشيتهم. لقد مارس

الكثير من الأفراد و الجماعات ضمن المجتمع الإسلامي تناول الكحول، غير أنها ممارسات نادراً ما ترتفع إلى مائدة عائلية حوارية مهذبة. لأنها اعتُبرت مرفوضة من قبل الأيديولوجية الدينية. و جعلوا من هذه الممارسة تجمعاً ذكورياً، و صيغاً من ممارسات الابتذال و الطيش و الانحراف الجنسي.

هناك أكثر من ترجمة لمصطلح الـ «Henotheism»، فقد ترجمت بكلمة الثنيوية و اعتمدتها في هذه الدراسة. المصطلح من الأصل اليوناني يجمع كلمتين: واحد + إلٰه، فأصبح المصطلح يعني الاعتقاد بإلٰه واحد لقبيلة معيَّنة، من غير أن ينكر وجود الآلهة الأخرى. سخّر المصطلح للتعبير عن المعتقد الزردشتي بوجود إلٰهين: إلٰه الخير و إلٰه الشر.

الفصل الحادي عشر

القرون الوسطى في أوروبا،
العمارة الغوطية

١ ـ تأسيس الـ «سكولاستية» و ابتكار العمارة الغوطية

ولدت الـ «سكولاستية» (Scholasticism) المبكرة في الفترة و البيئة الاجتماعية نفسها التي ولدت فيها العمارة الغوطية (Gothic Architecture) المبكرة، و التي كانت امتداداً إلى الطراز الرومانسكي (Romanesque). حصلت هذه النقلة في إنشاء كنيسة القديس دنيس (Denis) قرب باريس (١١٣٥ ـ ١١٤٤)، بقيادة رئيس الدير سوكر (Abbe Suger) (١٠٨١ ـ ١١٥١). ابتكر هذا الطراز في العمارة، في منطقة محصورة ضمن دائرة حول باريس بقطر لا يزيد على ١٦٠ كم[١]، و استمر تمركز هذه الحركة لمدة قرن و نصف القرن.

بيّنَ «إروين پانوفسكي» (Erwin Panofsky) أن البنيوية الهومولوجية/ تناظرية (Homology) بين المبادئ الإنشائية و المعمارية لعمارة الكاتدرائيات الغوطية، هي في توافق و تشابه مع تركيب الـ «سوما» (Summae). و السوما، نوع من ملخص لصيغة و نظام البحث، الذي بدأ في القرن (١٢)، ينظم شكلية البيانات، و الآراء التي ترسل إلى الأديرة و الكنيسة و الفلاسفة. فكانت في البدء كراسات تحتوي على بعض الجُمل لا أكثر، ثم تطورت لتأخذ صيغة مؤلفات السوما. فتطورت هذه البحوث لتعالج هموم و تساؤلات الكنيسة و الرهبان و الفلاسفة. ثم جاءت كتابات الراهب «أبيلارد» (Abelard)، كنقلة معرفية، هيأت لظهور سومات القرن (١٣) بصيغتها المنتظمة، و من ثم أصدرها «روبرت كروستيست» (Grosseteste)، التي تمثلت أخيراً بالنموذج المشهور الذي حققه القديس توما الأكويني. و يمكن تعريف و تحديد هذه الهومولوجية، و هي التناظر بين بنيويتين: بنيوية العمارة من جهة، و من جهة أخرى تنظيم و تركيب كتابة البحث المعرفي، في ثلاث نقاط.

---

(١) Erwin Panofsky, *Gothic, Architecture and Scholasticism* (Saint Vincent: Archabbey Publications, 2005), p. 4.

بمعنى، انبنت كل من الكاتدرائيات و السوما السكولاستية على تركيب تنظيمي و فكري متشابه. فكانت «طموحاً» لتنظيم المعرفة التي كانت في دور تداولها بين قادة الفكر في أوروبا، و هم الرهبان و فلاسفة القرون الوسطى. حيث كان القرن (١٣) ينظر لنفسه على أنه عصر المعرفة المتكاملة، كما لو أصبحت مهمة المعرفة هي تنظيم المعرفة المتوافرة لديهم. فأصبحت كلمة سوما تعني لدى السكولاستيين، نوعاً من الترتيب و التنظيم للمعرفة، تركيبها و طريقة عرضها. و حيث ألّفت السكولاستية حركة تعليمية ثقافية تأسست بصورة خاصة في الأديرة في إيطاليا و إنكلترا و فرنسا. كان هدفها مجابهة العقيدة عن طريق العقل. فكان منهج البحث مقسماً إلى فقرات واضحة، فإما أن يعترض عليها أو يتم بحثها، لكي يتم التوصل في النتيجة إلى جواب مقنع. إذاً، تؤلف السكولاستية حركة معرفية تعالج فحوى الوحي الإلهي عن طريق العقل، و ذلك بعد أن اطلع قادة الفكر على الأدب الروماني و الإغريقي و المعتزلة و علماء الإسلام.

فالسوما إذاً، هي تركيب تنظيمي، حيث تنظم المعلومات ضمن علاقات تنظيمية بين مختلف أجزائها، و حس بنمط ثابت، أشبه بتلك التي بين مختلف عناصر التركيب الإنشائي للكاتدرائية الغوطية.

ـ يتألف هذان التركيبان: البحث المعرفي و تركيب تصميم العمارة، من عناصر و أجزاء متميزة في أشكالها الواحدة عن الأخرى. ففي مجال العمارة الغوطية، تتمايز العناصر حيث يمكن التعرف إلى جزء عن طريق جزء آخر. فمثلاً، يمكن التعرف إلى نظام العقد من مقطع العامود مع الرماح (Shafts) المحيطة به و المكونة له. و صيغة أخرى لهذا التركيب الـ «هومولوجي الواضح» (Articulate Homology)، هو تشابه التنظيم بين الجزء و الكل، و الأجزاء فيما بينها. كما نجد هذه العلاقة التنظيمية للشكل بين تكوين أجزاء عناصر واجهة الكاتدرائيات، مع تكوين بنية الهيكل الداخلي للمنشأ ككل. فالواجهة الأمامية للكاتدرائية الغوطية تعرض نفسها كما لو كانت مخططاً أشبه بدلالة أفقية لتنظيم أحياز داخل المنشأ نفسه. و هذا تماماً ما أخذت الكتب تظهره في موقع جدول المحتويات[٢]، أو الملخص للأطروحة، التي تكون في مقدمة الكتاب. فالعمارة الغوطية، بمفهوم ما، عبارة عن تنظيم يعرض محتواها، أي يحاكي المخطط الأفقي ذلك واجهات التركيب العامودي، بجعل الواجهة كمقدمة لتنظيم العناصر في داخل المنشأ، بحيث يدل كل منها على الآخر.

---

(٢) لسبب لم أزل أجهل منطقه، ما تزال أغلب الكتب العربية تضع جدول المحتويات في آخر الكتاب.

يؤلف تنظيم السوما هدفاً تنظيميا تعليمياً، عُمِّمَ كصيغة لعرض الدراسات السكولاستية. و قد وضح پانوفسكي بأن أسس تنظيم الكتاب كما نعرفها في الوقت الحاضر، يرجع إلى ما تحقق في تنظيم السوما، عند كتابة الأطروحة السكولاستية، ولا سيَّما الأطروحة الفلسفية و الحوارية، التي كتبت بموجب تنظيم يربط و ينظم العلاقة بين الجزء مع مجموع الأجزاء الأخرى. فيصبح تلخيص الأجزاء و تنظيمها في جدول المحتويات، أو في نصوص الخلاصة.

لم يكن معروفاً في أوروبا هذا النوع من التنظيم لمحتوى الكتاب قبل السكولاستية. و قد ابتكر في الوقت نفسه، تركيب تكوين العمارة الشكلي لعمارة الكاتدرائية الغوطية، و إن اختلفت مادتهما و وظائفهما الاجتماعية.

لقد اعتبرت السوما نظاماً تعليمياً، مستقلاً عن مادة النص، و هو الموقف ذاته الذي انتقل إلى العمارة. فمثلاً، كان المعمار في نظر القديس توما الأكويني، هو الرجل الذي له رؤية لتركيب تصميم المنشأ، و ليس كفرد سيقوم بالتعامل مع المادة كالحجارة فحسب، بل هو الرجل المنَّظم للتركيب الشكلي للمادة، في مجال العمارة، و هو أشبه بالنص في مجال الكتابة.

فيقال عن الرجل «حكيم» الذي يلاحظ و يحقق هذا النظام في مجال الكتابة، كذلك في مجال البناء. فالمعمار هو الذي يخطط تركيب شكل المنشأ، كان يسمى بـ«الحكيم»، مقارنة مع الحرفي في المقام الأسفل، من تنظيم فرقة العمل، الذين قصّوا و صقلوا شكل الحجر، و جعلوا كلاً من لبنات البناء، صالحة لموقعها في المنشأ، و هو التفاضل بين القيادة التي لا تسخّر يدها في العمل، في مقابل الحرفي الذي يكون في تماس مباشر مع المادة.

فاهتمام المعمار ينحصر في التكوين الشكلي، في مبادئ تصور البناية، و تنظيمها و تخطيطها، و ليس في بناء مادتها. فلم يكن هذا التمايز بين الرؤية و التحقيق المادي بموقف كلتشري حيادي، بل كان موقفاً مقامياً، و هو الموقف الذي يمثل الرؤى السكولاستية للعمارة[٣]، و موقع الرهبان ذاتهم ضمن مجال تطور المعرفة آنذاك.

---

(٣) Denis Hollier, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, October Books (London: The MIT Press, 1992), p. 42.

لقد طرح «جون رسكن» (John Ruskin)، ضمن السجال الذي كان قائماً في أواخر القرن (١٩)، سؤالاً مهماً: هل كان العمل ممتعاً نسبة إلى الحرفي المصنِّع؟ فيجيب: ربما كان عمله شاقاً، و مع ذلك كان يتضمن متعة. كان هدف رسكن، أن يبين أن عظمة العمارة الغوطية، بكونها عملاً حرفياً، هي حصيلة ممارسة «روحية»، أي عن رضاً و قناعة سيكولوجية، و استمتاع ذاتي في العمل الذي يتقنه. و اعتبر رسكن أن الرهبان، جمعوا بين طمأنة سيكولوجية الذات، عند تحقيق عمل حرفي جيد من جهة و من جهة أخرى، كان العمل بالنسبة إليهم، هو خدمة العقيدة التي تهيّئ لهم، في آن، السعادة السيكولوجية. و بهذا المفهوم، عرض رسكن نظريته لمفهوم ممارسة العمارة، و علاقتها بدور الحرفي مع الفكر.

و يقول: بينما نحن نسعى في الوقت الحاضر، في نهاية القرن (١٩)، إلى فصل العمل اليدوي عن العمل الفكري. و هو هدف فصل فكر المفكر عن اليد المنفذة. و يقصد بذلك أنه يتعين أن يكون العامل، الحرفي الجيد، في الوقت نفسه، رجلاً مفكراً، كما كان في مرحلة قبل عصر النهضة. أي تداخل العمل الحرفي مع العمل الفكري، كما كان في واقع الممارسة، خاصة قبل عصر النهضة، عصر التشخص و المكننة.

فيؤكد رسكن، أن يكون الرسام ممارساً ماهراً في خلط الأصباغ، و المعمار له معرفة بمعالجة الحجارة في ساحة العمل، و له القدْرة على أن يكون كذلك حجاراً، أشبه بالحرفيين الآخرين في ساحة العمل. و يؤكد أن الهدف من كتابه المعنون: **أحجار البندقية** *(The Stones of Venice)*، هو أن يبين بأن تحقيق الجمال يستند إلى متعة العامل، و أن المعمار لا يستحق ادعاء مقام المعمار، ما لم يتمكن من العمل كمصنِّع حرفي، و يكون قدوة للحرفيين الآخرين. فيصبح بالنسبة إليهم، القائد اليدوي الماهر، مثلما يكون الفارس قائداً للجيش.

اعتقد كل من رسكن و وليم موريس (Morris William)، بأن الحرفين في القرون الوسطى، كانوا يتمتعون بعملهم بسبب تداخل العلاقة بين المعرفة اليدوية و الفكرية. و لذا استطاع الحرفي الغوطي تحقيق ذلك التنظيم المتسق للعلاقة بين الجزء و الكل ـ أي تحقيق هومولوجية التنظيم/ الاتساق بين وظيفة العنصر و الشكل، فيظهر الشكل للمتلقي يحمل دلالة، لا تعبّر عن وظيفة المصنِّع فحسب، بل كذلك تعرض للمشاهد الاتساق الهارموني بين العناصر.

إذاً، كيف حصل هذا الإبداع الحرفي في العمارة الغوطية، الذي كان يشير إليه و يحتفل به كل من رسكن و وليم موريس؟ لقد استند تنظيم و إدارة البناء في القرون الوسطى، خلال مرحلة العمارة الغوطية، إلى اختصاصات منفصلة و متخصصة، حققت تلك التفاصيل المعقدة و المتسقة فيما بينها. لا شك في أن الذي كان يقود كفاءة العمل و تحقيق القدرات الحرفية المتميزة، هو الأسطة (المعلم). مع ذلك فالعمارة الغوطية، و غيرها من العمارة التقليدية لا يقودها في مختلف مراحلها هؤلاء فحسب، بل كذلك، و ربما أهم فعلاً، تقودها آلية التصحيح الذاتي، التي رافقت هذه الآلية و انبنت عليها كل مراحل تطور إنتاج ما قبل المكننة و التشخص، و قبل أن يتحقق فصل هاتين الوظيفتين، العمل اليدوي عن العمل الفكري.

٢ ـ دور الرهبان في التعمير

قاد الرهبان في القرون الوسطى تعمير الكاتدرائيات. فكانوا يعملون ليس في إدارة التعمير فحسب، و إنما كان لهم مساهمة فعّالة في تصميم الشكل و استعمال المواد. و ليس من موقف المتفرج، أو نقل أعمال تقليدية قديمة و تكرارها و تكييف لأشكال قائمة. و إنما أسهموا في ابتكار أشكال جديدة، لكونهم مطلعين على حرفة البناء، و بصفتهم رسامين و نحاتين و معماريين. لم يكونوا دائماً حرفيين أكفياء، و إنما كانوا أحياناً لا أكثر من مطلعين، و مساهمين في قرار تحديد الشكل و المادة المسخّرة.

نجد مثلاً، بسبب العوز في النفقات في بناء كاتدرائية غلوسستر (Gloucester)، أدى بالرهبان الذين ساهموا في بناء عقد (Vault) صحن الكاتدرائية (Nave)، إلى تحقيق عمل لم يكن بالمستوى المطلوب. كان غالب العمل يصمم من قبل حرفيين ممتهنين، لكن هذا لم يمنع من مساهمة الرهبان في بعض الحالات في التصميم و العمل اليدوي. بمعنى، كان لهم إلمام و معرفة في العمارة و صيغ الإنشاء؛ و هو ما أدى أحياناً إلى ظهور رهبان ماهرين كحرفيين[٤]، مثل الراهب ايجينهارد (Eginhard) الذي صمم المصلى (Chapel) المتميز معمارياً لشارلمان في أيغن (Aachen)[٥] . فلم يكن الرهبان رجال عمارة و رسم و نحت فحسب، بل كذلك قادة في العلوم عامة، بما في ذلك الميكانيكا، و كان منهم من ابتكر أول ساعة ميكانيكية.

---

(٤) و ذلك في تباين جذري مع موقع رجال الفقه في الإسلام. كما أهمل رجال المعتزلة البحث عن معرفة منطق خصائص المادة، الذي يؤلّف بدوره قاعدة الموقف المادي من الوجود.

(٥) Steen Eiler Rasmussen, *Experiencing Architecture*, 2nd ed. (London: The MIT Press, 1964).

ابتكر الراهب جربرت (Gerbert of Aurillac) (٩٤٦ ـ ٩٩٩)، الذي أصبح فيما بعد البابا سلفستر الثاني (Sylvester II)، آلة ميكانيكية بسيطة في عام ٩٦٦، تدق جرساً في فترات منتظمة خلال النهار، لدعوة الرهبان إلى الصلاة. ألفت هذه الآلة بداية الساعة الميكانيكية، كما نعرفها اليوم.



الراهب جربرت من أورىلاك،
حينما أصبح البابا سلفستر II



ساعة مدينة براغ

و من أقدم الساعات التي سجلت، تلك التي كان مبتكرها جاكوب دي پادوا في عام ١٣٤٤ و نصبت في كاتدرائية ستراسبورغ (Strasbourg) عام ١٣٥٤، ثم ظهرت بعدها ساعات كثيرة. فقد نصبت ساعة في مدينة براغ (Prague) في بناية البلدية عام ١٤١٠، فأصبحت هذه الساعة محط جذب أنظار الجمهور، لأنها صورت الأرض في وسط الكون، تدور حولها الشمس و القمر و النجوم، وتدور في وسطها دائرة، مؤشر عليها علامات الابراج و غيرها من معالم. كما تضمنت الساعة أشكالاً ميكانيكية، تتحرك حسب مواعيد محددة، تمثل معالم لأربع شخصيات متباينة: **الأول** مع مرآة تمثل الغرور، و **الثاني** يهودي يحمل كيساً كبيراً من الذهب، يمثل الطمع و الربا. و **الثالث** يمثل الموت يدور حول الساعة، و **أخيراً** الكافر بعمامة يمثل المسلم العثماني. فلم تنحصر أهمية الساعة بما تضمنت من معالم جذب، بل الأهم أصبحت العنصر الفعّال في تنظيم مواعيد الصلاة و العمل، و بالتالي وعي المجتمع بأهمية الوقت و ضبطه.

٣ ـ تداخل الحِرف مع السكولاستية

تبلورت و تداخلت الحِرف الغوطية: العمارة و الرسم و النحت. و انتظمت في المقابل، صيغ تنظيم الكتابة السكولاستية لتؤلف نمطاً واضحاً لرجال المؤسسة اللاهوتية و الفلاسفة. إذ أصبح تنظيم المعرفة يتوازن و يتداخل ضمن منظومة فكرية واحدة واضحة[٦]. حصلت هذه الثورة الفكرية و التنظيمية و نضجت في الحقبة بين (١١٣٠ ـ ١١٤٠) لغاية ١٢٧٠، و تحددت بمنطقة بنحو ١٦٠ كم حول باريس[٧]، كما أشرناً سابقاً.

قد يكون من المحتمل، و الأرجح، أن المعماريين لم يقرؤوا ما كتبه جلبرت دي لا پوريه (Gilbert de la Porrée)[٨] أو توما الأكويني. لكنهم كانوا معرضين للمفاهيم السكولاستية بمختلف الطرق، بالإضافة إلى واقع تماسهم اليومي بحكم التعامل بين المعمار و الراهب السكولاستي الزبون، بما في ذلك تنظيم المناهج التصويرية للكنيسة، و المناسبات الاجتماعية، كالمهرجانات و الأعياد و المناسبات الأخرى. المهم، أخذ يتغير في هذه الحقبة كامل التنظيم الاجتماعي نحو الامتهان الحضري، أي المديني (civic).

هيأ هذا الظرف الفرصة و الساحة المعرفية المناسبة، حيث يلتقي الراهب و الأسقف و الشخص العادي و الشاعر و المحامي و الأستاذ الجامعي و الحرفي، في ساحة المدينة، بين أفراد متساوين و متقاربين في انتمائهم الحضاري المديني. كان الفرد الممتهن، حضرياً، مستوطن المدينة. و أصبح رجل الدين، بعد أن خصص من حياته وقتاً للكتابة و التعليم، و الاطلاع على المنطق الأرسطي عن طريق ترجمة مؤلفات المعتزلة، و من ثم اطلاعهم على الأصل، من الأدب الروماني و من ثم الإغريقي. فظهر بهذا الظرف المعرفي السكولاستية. كما ظهر المعمار الحرفي الممتهن المتعلم و الحضري. لم ينحصر تطور الـ «سكولاستية» في منطقة معينة، بل كان المتعلمون، و منهم الرهبان خاصة، يتنقلون من دير إلى آخر، حيث يطلعون على المكتبات الضخمة، و من ثم يتنقلون بين الجامعات التي كانت في دور التكوين، و كان لهم الدور الأول في تنشئتها.

---

(٦) Panofsky, *Gothic, Architecture and Scholasticism*, p. 20.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢١

(٨) كان يعرف كذلك باسم Gilbert of Poitiers، أحيل على المحكمة و طلب منه تعديل بعض ما جاء بها.

لقد تطورت العمارة الغوطية في إنكلترا و فرنسا، في خطوات و مراحل متشابهة من حيث التنظيم الإداري و التعليمي، و كانت متزامنة في الوقت نفسه. و يعتبر النموذج المقارن للعمارة الفرنسية في مقابل الإنكليزية، حيث تمثل كاتدرائية آميان (Amiens)، (١٢٢٠ ـ ١٢٨٨)، النموذج الفرنسي، في مقابل النموذج الإنكليزي في كاتدرائية ساليسبري (Salisbury) (١٢٢٠ ـ ١٢٦٥).


كاتدرائية آميان


كاتدرائية ساليسبري

لقد بدأت الحركة الفكرية السكولاستية المتقدمة في مطلع القرن (١٢)، عندما تحقق ابتكار الطراز الغوطي المتقدم، و في الوقت نفسه المتمثل في إنجاز كنيسة تشارتر (Chartres) (١٢٦١ ـ ١٢٧٤)، و سواسّون (Soissons) (١١٨٠ ـ ١٢٢٥). كما ظهر في تلك الحقبة فلاسفة سكولاستيين متقدمين كـ ألكسندر الهيلزي و ألبرت الكبير (Albertus Magnus) (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠)، و القديس بونافينتوري (Bonaventure) (١٢١٧ ـ ١٢٧٤)، و القديس توما الأكويني. كما ظهر معماريون أمثال جين لي لوب، جين د أوروبايس، روبرت دي لوزارش (Robert de Luzarches)، و غيرهم. فظهرت المعالم المميزة للعمارة الغوطية المتقدمة في الحقبة نفسها[٩].

٤ ـ الوضوح ـ التنظيم الفكري لدى السكولاستيين

لقد حذا منطق الفكر السكولاستي، حذو منطق العرض الذي وجدوه في كتابات أفلاطون و أرسطو. و لكنهم لم يشعروا أنهم مضطرين لعرض تسخيرهم منطقاً واضحاً. فكانت تضبط طرائقية العرض و البحث، بحيث يمكن وصفها كما لو كانت مسلّماً

(٩) المصدر نفسه، ص ٥.

بها، هدفها الإيضاح في سبيل الإيضاح[10]. و قد انتقل شغف الوضوح إلى مختلف المجالات الكلتشرية المتعددة: الثقافية و التربوية و الإنتاجية، و اعتمد موقف منحى الوضوح الفكري نحو مختلف الأشياء.

كان ذلك واضحاً، سواء في قراءة أطروحة طبية أم خطاب سياسي، أم حتى سيرة ذاتية، حيث تضمن ولع هذا الوضوح، الاستحواذ على تقبل منظومات التقسيم، و تقسيم التقسيم، و العرض النظامي الصارم، الذي يشمل التعبير و سجية النص. و قد تمثل هذا التنظيم في أدب دانتي (Dante) في ملحمة **الكوميديا الالهية**[11].

إذاً، ليس غريباً أن يكون الموقف الفكري، الذي يعتقد بضرورة جعل الإيمان أكثر وضوحاً، أن يلجأ إلى العقلانية. و لكي يجعل عقلانيته أوضح، كان يلتجىء إلى ملكَة الخيال. و من هنا أدرك الباحث بأنه ملزم بجعل ملكَة الخيال أوضح، فالتجأ بدوره إلى الإحساس المنظم. و على نحو غير مباشر، أثر هذا الاستغراق/ الانهماك في الأدب الفلسفي و اللاهوتي في توضيح المادة، حيث تضمن الوضوح الغوطي بنهج عن طريق تكرار تعابير معينة، مع توضيح بصري للصفحات المدونة. و ذلك عن طريق تأشير العناوين بخط أحمر، أو بحروف خاصة مع ترقيم يوضح تسلسل البحث، و استحداث فقرات ثانوية في النصوص.

أثر هذا النهج في الوضوح في أغلب الحرف الأخرى مباشرةً[12].

كان الراهب على تماس مباشر مع تصنيع العمارة، من حيث العمل الحرفي و تصميم الأشكال و ابتكارها، و هو ما جعله على تماس مباشر مع مادة الأشياء. فتهيأ للفكر قدرة تقبل الرؤى المادية في فلسفة أرسطو، ومنطق الفلسفة بعامتها. بينما نجد في المقابل، أن تقبل الاعتزال في العالم الإسلامي لفلسفة أرسطو، و الفلسفة بعامتها، ينحصر في تفعيل قدرات المنطق فقط. بينما جمع السكولاستي المنطق بالإضافة إلى تماس مباشر مع خصائص المادة. فسخّر المنطق في ابتكار العمارة الغوطية التي تميزت بتنسيق شمولي بين جميع العناصر، في تنظيمها سواء في تركيبها العناصر الداخلية ضمن الكاتدرائيات، أم في واجهاتها. فيقرأ الزائر المؤمن الواجهة بدلالة بلانات (plans) داخل الكنيسة، كما كان الراهب يقرأ و يسهم في تصميم الكاتدرائية بدلالة تماسه مع

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

الحرفة التي كان يمارسها. وهذا أدى بدوره إلى أن تصبح الموسيقى، سواء المسخّرة في طقوس الكنيسة أم خارجها، أكثر وضوحاً، كما أصبحت الفنون البصرية أكثر وضوحاً أيضاً، عن طريق تقسيم تركيب عناصرها تقسيماً منظماً و دقيقاً وفق نظام مسبق. ظهر هذا التنظيم و كأنه توضيح في سبيل التوضيح، أو يوضح من أجل التوضيح. و هكذا أصبح الأمر مع العمارة[١٣].

٥ ـ عقلانية و حماية الإيمان

كانت الفلسفة السكولاستية قد صممت و عملت على حماية قدسية الإيمان، في مقابل مجال المعرفة العقلانية التي أخذت تتوسع. مع ذلك أصرت بأن يكون فحوى هذه القدسية، و مقوماتها واضحة، أي قابلة للتميز و الإدراك. و هكذا سخّرت السكولاستية المنطق بهدف حماية العقيدة، وذلك لتأمين استمرار الإيمان بالأيديولوجية المسيحية. فوجد الإيمان نفسه، و لأول مرة في تناقض معرفي، و بالتالي وجداني، من جهة عقلانية أرسطو و البحث الفلسفي بعامته، في المقابل لا عقلانية الإيمان، بما يتضمن من أساطير و تناقضات التزموا بها. فأقدموا على تنظيم علاقة بين هذين النقيضين، مسخّرين عقلانية و منطقاً فلسفياً منظماً. فانسحب هذا المنطق على التكوين الشكلي لعمارة الكاتدرائيات.

٦ ـ منطق العمارة الغوطية

كانت عمارة الكاتدرائيات الغوطية المتقدمة تهدف قبل كل شيء و تسعى عن طريق التركيب إلى الاختزال، لتحقيق حل حاسم و منطقي. و لذا يمكن لنا أن نتكلم عن تصور غوطي، كمخطط أفقي، وتوزيع أحياز و منظومة للواجهات، بثقة أكثر مما هو ممكن عند تصور الطرز الأخرى[١٤]، التي ظهرت قبلها أو بعدها.

٧ ـ انتظام نظام تركيب العمارة والكتابة و اتساقهما

و تتطلب الكتابة السكولاستية التنظيم حسب منظومة متماثلة للجزيئات، و جزئيات الجزئيات، و قد امتد هذا التنظيم على العمارة بوضوح في تخطيطها البياني، و في تقسيمها كمنظومة ككل و من ثم تقسيم أجزائها. كما تمثل هذا في توحيد شكلية العقود (Vaults) في مختلف أقسام الكنيسة، و ينسحب هذا حتى على الحيز الـ «آبس»

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(Apse)[١٥]. و هو الجزء النصف الدائري في نهاية الكنيسة خلف المذبح (Altar). كما ينطبق هذا التنظيم على التشابلات (Chapels)، و هي مصليات ثانوية خاصة بالمتسببين المتعبدين. و هي عادة متعددة في الكنائس الكبيرة أو الكاتدرائيات[١٦]، أو في المماشي المسقفة في الكنيسة. إذ أصبحت هذه و غيرها من الأقسام الجزئية لمنظومة الكنيسة، التي تتمتع بالمعالم التنظيمية نفسها، و إن كانت تنظم بقياسات متدرجة و متنوعة، في مختلف أحياز المنشأة. كما يتمثل هذا التنسيق التنظيمي، في توحيد أضلاع قبو الصحن الوسطي (Nave)، مع تلك في الصحون الجانبية (Aisles)[١٧].

٨ ـ تفاصيل نظام العمارة

تخضع كل من عناصر التركيب الإنشائي للكاتدرائية لمبدأ تنظيمي واحد يجمعها: فنجد مثلاً القوس المستدق بشكل «Ogival»، و العقد المضلع، يتكرر في مختلف أحياز المنشأ، و يخضع في الوقت نفسه، لتنظيم نسب موحدة.

نشاهد إذاً نتيجة لهذا التماثل السمتري في التكوين الشكلي لمختلف الوظائف و في جزئيات العناصر في المنظومة المعمارية، تراتبية منطقية منظمة لمختلف المستويات، كما هي في الأطروحات السكولاستية المتمثلة بالسوما[١٨].



القوس المستدق بشكل «Ogival»

كما كان في أوج هذا التطور التنظيمي للعمارة الغوطية، تقسيم العناصر و تقسيم تقسيماتها لتؤلف العمود الرئيسي، و الرماح (Shafts) المحيطة به، مع الرماح الثانوية المحيطة بتلك الرئيسية منها. يتبع التنظيم نفسه الزخرفة التشجيرية[١٩] (Floral) في الشبابيك، و فتحات الترايفوريوم (Triforium)، و هي الشرفات فوق الجناحين للصحن الوسطي و الأروقة

(١٥) و هو بروز لشكل غالباً ما يكون نصف دائري أو مضلّع، لخارج المبنى، يسخّر كملاذ لعبادة خاصة.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٩) استعمل هنا صفة التشجيرية، و يُقصَد به التشعب الذي نشاهده في أوراق الشجرة.

المحجوبة تحت الصحون (Ailes) الجانبية. فتنظم هذه و غيرها في تقسيمات تشمل الـ «موليون» (Mullion) (و هو عِماد، عمود حجري يقسم النافذة إلى أجزاء)، في تقسيمات رئيسة و ثانوية و ثلثية (أي تقسيم الجزء للمرتبة الثالثة). أي أن جميع الأجزاء تنظم ضمن المستوى من التنظيم نفسه. و يشمل هذا التصميم الزخارف و أجزاءها، أينما كانت في العمارة(٢٠).

و في هذا التنظيم المرتبي، و إن كان لكل جزء منه موقع في المنظومة العامة، و خاضع لها، لكن يتمتع كل منهم بخصوصية شكله. و تتحقق هذه الخصوصية بموجب التكوين الشكلي الذي يميّز بوضوح الأجزاء الأخرى: فالعمود يتميز عن الجدار، و الرمح عن العمود، و الرمح الثانوي عن الرمح الكبير (الرمح هو الأسطوانة الثانوية الملتصقة بالعمود الحامل للثقل). بينما هناك ربط عام فيما بينها ينظمها كمجموعة ضمن منظومة لنمط موحد. و هذا ما يؤهل المشاهد لتمييز العنصر المعيّن من بين العناصر الأخرى. كما يميز وظيفة العنصر المعيّن، و موقعه و ترابطه و قياسه، نسبة إلى العناصر الأخرى، ما يهيئ له راحة بصرية، حتى إن تنوعت العناصر و تعددت. فبالرغم من التنوع، يتصف التكوين الشكلي بعامته بصفة الهارموني، فيتجاوز الرتابة و التكرار الممل.

و ينتج من هذا، بما يمكن أن يصطلح عليه «مسلمة قدرة الاستدلال المتبادل»، أي تهيئ للناظر، منظومة التكوين الشكلي. و هو ظرف بصري حيث يمكنه الاستدلال إلى تكوين العنصر الآخر، بحكم أن العنصر الأول يحمل دلالة للعنصر الذي يعقبه أو يحيط به. و نجد هذه الدلالة التوضيحية في شكل العمارة الكلاسيكية الإغريقية مثلاً، تنحصر في مرتبية القياس و الموقع و إيقاع العناصر. بينما يتضمن التكوين الشكلي في العمارة الغوطية، بما يمكن أن يصطلح عليه بالدلالة المتبادلة، لأن التكوين يتضمن مؤشرات و معالم متضمنة في التكوين الشكلي ككل. يعبّر هذا التنظيم الضمني للتكوين الشكلي، عن هدف التنظيم و الوضوح، و توحيد صيغ الدلالة، في توافق مع التنظيم المعرفي في الفكر السكولاستي(٢١).

فنواجه في طراز هذه العمارة المنطق البصري، الذي نجده في أطروحات القديس توما الأكويني. و هو تنظيم الوضوح الذي يصبو إليه الفكر السكولاستي. حيث ينتظم

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

موقع كل عنصر و شكله، في دوره المحدد ضمن المنظومة التي تؤمن توضيح هرمنة التكوين ككل. إن هدف تنظيم السوما، هو تأمين صدقية النص اللاهوتي و تقبله، و قد شمل هذا التنظيم العمارة لدعم النص و التوافق معه.

إنّ مجموعة العواميد و الشبابيك الرمحية و النوافذ وعمادها و الروافد الفرعية المتعرضة، المصطلح عليها بـ «Tierceron»، و الروافد الثانوية و المتفرعة منها و محملة بها المصطلح عليها بـ «Lierne»، حيث تؤلف شبكة روافد العقود السقفية البارزة و المشابهة لعروق أوراق الأشجار؛ تعرض هذه و أجزاؤها، و أجزاء الأجزاء، للعين الباحثة، تحليلاً ذاتياً، و توضيحاً تلقائياً، في توافق منطقي مع أجزاء الأطروحة السومائية، التي تعبّر عن تحليل ذاتي لعقلانية تنظيمية، و أدلة على عرض يصبو إلى توضيح دلالات البحوث[٢٢].

٩ ـ آلية التصحيح الذاتي

تتألف آلية التصحيح الذاتي من سيرورة من ابتكارات متعاقبة، كل منها يعالج جزءاً لعنصر في المنشأ، ذلك بعد أن برهن التصميم القائم من أنه يتصف بكفاءة مناسبة في أداء مركب الحاجة، و في توافق جدلي مع المتطلبات الإنشائية. فتتقدم القدرات الابتكارية و تحقق تعديلاً جزئياً في إحدى نواحي التصميم. بعد تجربة كفاءة المنشأ، و كفاءة علاقات الأحياز التي تؤمن حركة مناسبة لشاغلي المنشأ و حركة البضائع. فتقدم قدرات الابتكار مرة أخرى، و تخاطر في دفعة لاحقة من ابتكار ينبني على التجربة السابقة، يتضمن تعديلاً جزئياً آخر. فيتطور الطراز مع تعاقب هذه التعديلات في الزمن. لذا لا يتعرض تطور الطراز إلى إخفاق في سيرورة التطور.

المهم في هذه الطرائقية أن يكون الابتكار جزئياً، من غير مخاطرة، حيث تتعارض مع هرمنة الشكل ككل، أو عجز المعلومات المتوافرة لدى الجماعة لكي تتقبل التكنولوجيا الجديدة، و تستوعب متطلبات التعامل معها.

مع ذلك، إذا طمحت قدرات الابتكار و سعت لتنوع أكثر من واقع قدراتها المعرفية، و أقدمت على مخاطرة مثل هذه، فستفشل التجربة أحياناً. حصل هذا الإخفاق أحياناً في تطوير طراز الكاتدرائيات الغوطية. و هو إخفاق كان يحذر الحرفي من

---

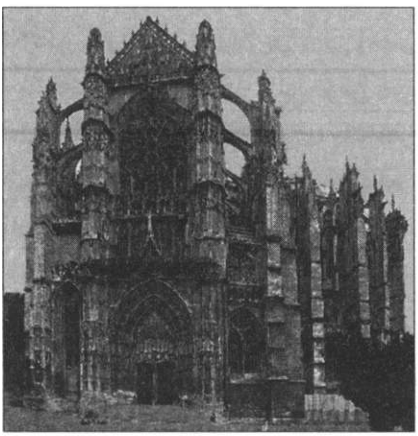
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.

المخاطرة، و التفرد في تطوير الطراز. لم يتبلور حق الفرد في التفرد و المخاطرة، إلا مع عصر النهضة، حيث أصبح معلناً و معترفاً به من قبل المجتمع.

فلم يخلُ تطور طراز العمارة الغوطية من إخفاق دراماتيكي كما حدث في بناء كاتدرائية «بوڤيه» (Beauvais)، التي تقع شمال باريس (٥٤ كم). فقد بوشر بناؤها في عام ١٢٧٢. ارتفعت العواميد إلى ٤٣. ٩م، فهبط الهيكل في عام ١٢٩٤، و أعيد البناء بعد أربعين عاماً. و دعمت العواميد في هذا البناء الجديد، عن طريق الزوافر (Flying Buttresses).[٢٣]

و أعيد بناء حيز الكورس (Choir) (١٣٣٧ ـ ١٣٤٧)، وشيدت في القرن (١٦) أقسام التقاطع (The Transepts)، بارتفاع ١٥٢م، التي كانت الأعلى ارتفاعاً في أوروبا. و جاء ارتفاع حيز الصحن، ثلاث مرات و نصف المرة عرض حيز الصحن، من غير دعامات مناسبة لتدعم هذا الارتفاع. فانهار المنشأ في عام ١٥٧٣. حيث ألف هذا الارتفاع أكبر مخاطرة أقدمت عليها الحرفة في زمن العمارة الغوطية. فكانت مخاطرة حرفية تجاوزت المعرفة القائمة.

فتعاملوا عند ابتكار و بناء المساند الزافرة لدعم ارتفاع جدار الصحن، مع وظيفة الزوافر، بدلاً من كونها عناصر (Elements) وظيفتها مساعدة تسرب الأثقال، من سقف الصحن، إلى جدار الصحن، و إلى عواميد جناح الصحن، لكي يؤكدوا المتطلبات الإنشائية للزافرة المرتفعة. غير أن الحريين، افتتنوا بجمالية الشكل النحتي للزافرة، و براعة ابتكارها، و نشوة المخاطرة. فاكتسبت هذه الزوافر في كاتدرائية بوڤيه صيغاً نحتية أكثر من كونها عنصراً سانداً. فخاطر عندما تجاوز الحرفي



كاتدرائية بوڤيه

(٢٣) الزافرة، هي عقد ينقل انسياب قوى الأثقال من العمود الداخلي إلى عمود خارجي، فينساب الثقل عن طريق هذا العقد إلى عمود خارجي، يكون قد شيّد و هيّئ لهذه الوظيفة، و منه ينساب الثقل إلى الأرض. فيتخفّف الثقل و الدفع الجانبي عن العواميد الداخلية ضمن هيكل البناء.

القدرات الحرفية التي هيأت له آلية التصحيح الذاتي. فكانت النتيجة أن انهار المنشأ، لكنه في الوقت نفسه، كان من بين أجمل الصيغ النحتية في العمارة التي ابتكرت آنذاك.

يدل مثل هذا الحدث على عجز آلية التصحيح الذاتي، في التصنيع الحرفي، حينما يقوم الفكر الحرفي بمخاطرة أكثر من قدرات المعرفة المتراكمة في الخزين المعرفي، عند ذاك تفشل التجربة. تفترض آلية التصحيح الذاتي معرفة سابقة معتمدة، عبّرت فحص الزمن. و عند ذلك فقط تجوز المخاطرة الجزئية ضمن هذه المعرفة.

١٠ ـ الكلدات

كان الحرفيون في القرون الوسطى أعضاء في تنظيمات تجارية (Trade Organizations)، و هي تنظيمات مهنية، معترف بها، محمية بقوانين محلية. كما كانت منظمات معروفة أشبه بنقابات، اصطلح عليها بال «كلدات» (Guilds) و قد ورثتها القرون الوسطى كتنظيمات من العصر الروماني. كان يطلق عليها «الكلية» (Collegian). وسّع الحرفيون في القرنين (٨ و ٩)، علاقات المنظمات التجارية، و كان هدفها حماية العمل و المصالح المتبادلة فيما بينهم، فتأسست تنظيمات «الكلية»، التي أخذت فيما بعد صيغة الكلدات. و تأسس نظام الكلدات الحرفية (Artisan). و لم يمضِ وقت طويل حتى أصبح ينتمي إلى كل حرفة كلدة كل أعضاء الحرفة المعينة. و كانت تنحصر العضوية بطبقتين: الأساتذة الـ «ماسترية»، المحلفين و الملقبين بالأساتذة الذين أقسموا (Sworn Masters) على الالتزام بأخلاقية المهنة و الحفاظ على مصالح الكلدة. و يأتي بعدهم في المرتبة الثانية المرافقون، و هم الحرفيون (Master Artisans)، بما فيهم الحجّارون و المبلطون و الورّاقون و غيرهم. فكانت هذه المنظمات الكلدية مغلقة لمصلحة الذين يعملون ضمن حرفة معينة.

برز موقع الحرفي الممتهن الماستر من بين منزلة الحرفيين، الذي كان يشرف على العمل شخصياً، و في الوقت نفسه، أصبح تدريجياً يتنقل و يسافر كرجل عمل دولي. و غالباً ما أصبح يطالع، و يتمتع بمقام اجتماعي مرموق لم يحظَ به الحرفي في السابق. كما حصل على منزلة و تمتع بدخل جيد، و أصبح موضوع حسد لدى الكثيرين من المهنيين الآخرين. فأخذ يتصدر موقع العمل حاملاً قُفّازاً (Gloves) وعصا[٢٤].

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

و بهذه الهيئة كان يوجه أوامره، التي غالباً ما تكون قاطعة، و تعليمات مقتضبة. فأصبح النموذج لوصف الرجل الذي ينفّذ العمل بإتقان و بكفاءة عالية، و يتمتع بثقة عالية ضمن المجتمع بعامته. وقد هيأت سيرورة مقام الماستر، المجال لظهور مقام معمار عصر النهضة.

لذا، نادراً ما كان يمارس الماستر العمل اليدوي، بخلاف ما تصوره كل من «رسكن» و «وليم موريس». فكان يظهر بعضهم في ساحة العمل، و كانت القفازات، دلالة على عدم تماس يديه بمادة البناء، كما كانت دلالة على أنه بمعزل عن العمل اليدوي العملي اليومي.



ماستر بملابس أكاديمية

فعُرِضت في الكنائس، لوحات صور الماستر مع صور للأساقفة و القديسين. فمثلاً ظهر تمثال الماستر «هيوز لبرجاير» (Hugues Libergier) عندما توفي في ١٢٦٣، و هو مرتدٍ ملابس أكاديمية، و يحمل تمثالاً لنموذج الكنيسة التي صممها. حصل هذا الماستر على امتياز اجتماعي و كنسي، لم يمنح من قبل إلا للأمراء المتبرعين لبناء الكنيسة. و هكذا أصبح الماستر يتمتع قبل نهاية الربع الأخير من القرن (١٣)، بمنزلة السكولاستي(٢٥).

عاش هؤلاء الماسترية بتقارب عملي ملموس مع النحات و ملوّن الزجاج و حفّار الخشب. فتمكن بظروف هذا التقارب من دراسة أعمالهم و الاطلاع عليها عن كثب. كما حصل هذا التقارب بين الماستر و الحرفيين الآخرين بتعاون مع الرجال السكولاستيين، باعتبار أن هؤلاء الآخرين كانوا مطلعين على تكنولوجية و متطلبات الحرفة، حيث كانت الحرفة تؤلف جزءاً من ثقافتهم و همومهم. في مقابل هذا، أصبح الماستر يستوعب المتطلبات المعرفية السكولاستية، لعصره، و يحققها برؤى متسمة بخصوصيته التي يتفرد بها(٢٦).

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

١١ ـ السكولاستية و ابتكار الـ «برسبكتيف»

و من أهم صفات الموقف الذاتي لهذه الحقبة هو استحداث الرسم المنظوري/ الـ «برسبكتيف» (Perspective). تظهر الأشياء في صورة البرسبكتيف وفقاً لبعدها و موقعها النسبي بين الأشياء، و نسبة لموقع المشاهد. فتظهر رؤى جديدة لعلاقات الأحياز ضمن الصورة، و من موقع معيّن للمشاهد، لو كان في خارجها.

لقد جاء ثلاثة فنانين كان لهم الدور الأول في نقل الرسوم، و مفهوم الحرفة بصيغتها البيزنطية إلى القرون الوسطى، و وضع هؤلاء المبادئ الأولية لفنون عصر النهضة، و هم: تشيمابوي (Cimabue) (١٢٤٠ ـ ١٣٠٢)، و دوتشو (Duccio) (١٢٧٨ ـ ١٣١٩)، و جيوتو (Giotto) (١٢٦٦ ـ ١٣٣٧).

ما يهمنا هنا، هو استخدامهم تكنولوجيات في الرسم تضمنت تصوراً لعمق منظور الصورة المنظم، حيث تظهر كما لو كانت بسطوح متعددة. كما إنهم عرضوا قصصاً تظهر بصيغة واقعية بدلاً من تلك البيزنطية التي كانت محددة بمجازيات (Metaphor) و ألليغوريات (Allegories) متشابهات، تظهر بصيغة جامدة، بعيدة من الواقع الطبيعي. المهم في هذه الخطوة، الحرية التي منحها هؤلاء الفنانون لأنفسهم، و هي حرية خارج المحددات و الالتزامات التي كانت فرضتها الرؤى المسيحية على الرسم، كما خارج تنظيمات الكلدات.

كان تشيمابوي أول من تجاوز الطراز البيزنطي و استحدث تكنولوجية تعبّر عن واقعية علاقات الأشياء في واقع الوجود. ثم حقق دوتشو مرحلة مهمة في الانتقال من رسوم عصر الظلمات البيزنطية إلى القرون الوسطى، جاءت صوره متضمنة قصصاً مع تفاصيل، عبّر بها عن ملاحظات شخصية. كما ظهرت الأشياء في الصورة و كأنها تتلاشى في نقطة أفقية واحدة، كما يتعين أن تكون في البرسبكتيف. المهم ظهرت صورة الأشياء بسطوح متعددة، فتجاوزت رؤى الرسوم البيزنطية.

لقد سخّر جيوتو طرائقية الـ «غريسيلية» (Grisaille) في الرسم. و هي رسوم أحادية اللون، حيث تظهر علاقات عمق الأشكال في الصورة، كما لو كانت قطعة نحتية مجسمة. جاءت رسوم جيوتو تعبّر عن أحداث مع ملاحظات شخصية، و ليست تكراراً لتقيد كان قائماً. و تضمنت مواضيع الصور مفاهيم أخلاقية بدلاً من حكايات و لليغوريات بيزنطية. ألليغوريات ـ قصص رمزية بدائية، أغلبها دينية خرافية.

و إن لم يكن بداية استخدامه للتصوير البرسبكتيفي ناضجاً و واضحاً، لكنه أسس صيغة لعرض صور الأشياء، ليس فقط ما يشاهده المرء من علاقات حسب موقعها، بل كذلك كما يُشَاهد من موقع معين. فتأسست علاقة جديدة بين الموضوع و الذات، المُشاهِد الفاعل و المُشاهَد موضوع المشاهدة. فمهّد بهذا الابتكار الطريق إلى مفهوم كيف يتعين أن يرى المرء المعاصر واقعية الطبيعة، بدلاً من القصص الرمزية الدينية. و بهذه الحركة نقل التعبير البصري إلى المتضمن في الصورة، اللا متناهي، التي تمثل الواقع[٢٧].



جيوتو - بورتريه دانتي (Portrait of Dante)

و أصبح موقع اللا متناهي يُعرف بنقطة التلاشي، حيث تألف علاقات مواقع الأشياء ضمن الامتداد للأحياز إلى اللا نهاية في الأفق، كما لو كانت تلتقي هذه الأشياء في نقطة موحدة. و هكذا يحصل تحديد مواقعها في المخيِّلة. فيتحقق ضمن الصورة، لا علاقة بين القريب و البعيد و الأفق فحسب، و إنما كذلك تعرض علاقات مواقع الأشياء بصيغ كرافيكية، كما هي في واقع الوجود.

فأحدثت رؤى جديدة للعلاقة بين واقع الوجود، و الصورة التي يحققها الفكر في مخيِّلته بهدف تصوير هذا الوجود، أدى ذلك لظهور رؤى جديدة لعالم الوجود. و بسبب هذا التحول الجذري من موقع الأشياء في الصورة المركّبة في الفكر، التي تعبّر عن الموقع كما يظهر في المخيِّلة، حدث تغير في الموقف من مختلف الحرف/ الفنون في نظرتها إلى موضوعها الذي سيظهر في الصورة، سواء أكان من الرسم أم النحت أم غيرها من وسائط التعبير. لذا بدأ المعمار و النّحات يتصور أن أشكال الأشياء التي يصنّعها، هي ليست بمفهوم كتل منعزلة، بل بمفهوم صورة شاملة مترابطة ضمن الفضاء أو الحيز نفسه[٢٨]. كانت سابقاً الصورة جامدة، و العلاقات بين الصور و ما تتضمن

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

من أحياز جامدة أيضاً. فقفز البرسبكتيف إلى خارج هذه الواهمة الكبرى. و بتأثير هذا الانفتاح في مجال تصور الصورة، انفتح البحث في مختلف مجالات الوجود البيولوجي و الميكانيكي أيضاً.

يتضمن البرسبكتيف طرائقية لتكوين بياني، أو هندسي، يعرض أو ينقل طابعاً حيث يتوسع الحيز أو الفضاء متضمناً العمق، سواء أكان هذا على سطح مسطح أم بصيغة تصغير الشكل الواقع في الأفق الأبعد. يحصل التكوين الشكلي للبرسبكتيف حينما يسخّر الحرفي/الفنان طريقة بصرية و يرسم أو ينحت، حيث يقلّص بعض الأشكال، فتظهر البعض أصغر كما لو كانت أبعد، و الأخرى أكبر باعتبارها أقرب إلى المشاهد. فتدل الصورة و ما تحتوي عليه، كما لو كانت قائمة في عمق أبعد من سطح الرسم أو المنحوتة.

لم يكتشف البرسبكتيف في حِرَف العصور و المجتمعات الأخرى. فنجد مثلاً، فن التصوير عند المصريين القدماء، و إن كان غنياً في أسلوب عرض واقعي، لكنه لم يأخذ بنظر الاعتبار واقع تعاقب (Succession) الأشكال القائمة في واقع الوجود، إذ كانت وظيفة الرسم رمزية أكثر منها نفعية كأداة معلوماتية، أو حصراً كأداة استمتاع، و لم تعبّر عن خصوصية الحالة العينية. و لم تشدد على توضيح مختلف صيغ الملابس، و مختلف ما تأخذ من أشكال في حالات متنوعة من المعيش.

و لم تتمكن المنحوتات الأشورية من تحقيق صور البرسبكتيفية، بالرغم من أن الحرفيين حققوا أشكالاً لحيوانات بحالة جريحة، تعبّر بصيغة مدهشة عن الألم و عجز العضلات. كما نجد في رسوم و منحوتات سومر و حضارات وادي الرافدين عامة، ملاحظة دقيقة لطبيعة الأشياء كالحيوانات، و ذلك بإضفاء تعبير عليها يدل على عمق موقع الشيء نسبة إلى موقع شيء آخر. و لم يتحقق في هذه العروض تقليص الشكل ليدل على البعد و العمق، و إنما استخدم سطوحاً متعددة. وإن ظهرت سمات تتضمن البعض مع معالم مقتصرة (Foreshorten)[٢٩]، إلا أنها لا تعرض الصيغة المنطقية لعلاقات السطوح كما تظهر في البرسبكتيف.

---

(٢٩) Foreshorten: يقصر ـ أي تقصر الخطوط في الرسم، بهدف إبراز بعض السطوح بالنسبة إلى بعضها الآخر.

بدأ الإغريق تطوير المبادئ الأولية للبرسبكتيف، و كان الفيلسوف الروماني «بويثيوس» (Boethius)، أول من استحدث مصطلح «برسبكتيف» في عام ٥٣٤، بدمج كلمتين من أصل لاتيني و إغريقي. فانتظرت أوروبا قروناً عديدة قبل ظهور مرجعية عقلانية، لتضع الخلفية المعرفية المناسبة لظهور تكنولوجية البرسبكتيف بمفهومها كما ظهر في عصر النهضة. لقد هيأت السكولاستية الظرف المعرفي، لظهور هذا الموقف العقلاني من الصورة.

كان الصينيون قد حققوا، و أظهروا بعداً في الصورة في المناظر الريفية. فاستعملوا طريقة التوازي. و هي تكنولوجية و إن لم تتضمن نقطة الالتقاء، مع ذلك منحت العين قدرة متابعة سطوح متعددة. كما إن هذا التنظيم للمشاهدة لما كان له أن يحصل، لولا أن هناك موقفاً منطقياً فلسفياً نجده في الكونفوشيوسية (Confucianism). لا تتلاشى في الرسم الصيني الخطوط و الأشياء في نقطة/ نقاط أفقية، و إنما تعرض كسطوح متعددة. و لم تأخذ بنظر الاعتبار رسوم أغلب المجتمعات البدائية هذا التعاقب المنظور في واقع الوجود.



رسم صيني

١٢ ـ المعتزلة و السكولاستية و ظهور عصر النهضة

لا يمكن التكهن كيف كان من الممكن أن تجد مسيحية عصر الظلمات طريقها إلى خارج هيمنة الإبراهيميات، أو كيف ستكون حركة تحررها من غير السكولاستية، أو

صفة العقلانية التي كان من الممكن أن تبتكرها، أو كيف سيكون تاريخ أوروبا، من غير هذه التطورات بالصيغة و الزمن التي حصلت بها!

أو كيف كان سيؤول تاريخ أوروبا، من غير العقلانية و الموضوعية السكولاستية، كحركة فكرية معرفية بتأثير من المعرفة التي وردت لها من المعتزلة، فهيّأت قاعدة ظرف إلى ظهور عصر النهضة. إذاً لا بد لنا من أن نتساءل: لماذا لم يتمكن المعتزلة و علماء الحضارة الإسلامية، من تهيئة هذا الظرف المعرفي لذاتها، و للحضارة الإسلامية بعامتها؟ لقد أشرنا في هذا الفصل، و الذي قبله إلى بعض مسبباتها، ضمن تحليلنا لتاريخ المعتزلة و ظهور السكولاستية.

لا يؤلف ظهور عصر النهضة مجرد ابتكار مرحلة أخرى في تاريخ تطور الحضارة. لقد تمخض تطور حضارة الإنسان في الرؤى المادية التي جاءت بها الحضارة الهندية و الإغريقية، اللتان أحدثتا نقلة جذرية في تطور الفكر: حيث كانت تعتبر الظواهر الطبيعية أرواحاً، و كيانات مؤنسة، تفكر و تحمل عواطف و متطلبات في الوجود، أشبه بما يمتلكه الإنسان. و تؤلف في الوقت نفسه قوى جبارة تتمثل بعاصفة إلٰه الهواء، و الأمواج بغضب إلٰه البحر، و غيرها من حركة الظواهر الطبيعية. لقد انبنت هذه الرؤى على ملاحظة خصائص مادية الظواهر، فمنحها الفكر صفات مؤنسة، بصيغ آلهة متعددة تمثل تعدد الظواهر و تنوعها. ثم ظهرت الزردشتية التي أنكرت مادية الظواهر، فأنكرت قاعدة المعرفة الموضوعية، و اختزلت قوى الظواهر بإلٰهين: الشر و الخير، خارج مادية الظواهر. و بهذه الحركة جعلت الآلهة أشباحاً، تحرّك الظواهر من خارجها، في مجالاتها الطبيعية و الاجتماعية. امتدت هذه الحركة لتؤلف مختلف صيغ الإبراهيميات، فعم ظلام معرفي نصف سكان الكرة الأرضية. لذا، ألف ظهور الرؤى الثنيوية بصيغها الزردشتية و الإبراهيميات، أهم ردة معرفية في تاريخ تطور حضارة الإنسان، كما أشرنا إليها سابقاً. لذا حينما ظهرت المعتزلة، كانت أول حركة عقلانية ضمن دهاليز الظلام الإبراهيمي. لقد عجزت المعتزلة عن تحرير العالم الإسلامي خارج ظلمة الإبراهيميات. و لكن بانتقال المعرفة التي جاءت بها، و نقلها و ترجمتها في أوروبا، التي أدت إلى إحياء عقلانية الفلسفة الإغريقية في أوروبا، فتفاعلت مع المعرفة الساكنة هناك، و ظهرت السكولاستية و أسست قاعدة ظهور عصر النهضة. و بدور تأسيس عصر النهضة، تحقق إحياء سيرورة حضارة الإنسان. و هنا مصدر الأهمية الحضارية لظهور عصر النهضة، و أهمية المعتزلة، و السكولاستية، و دورهما في هذه السيرورة.

سيكون من المناسب أن أختزل و أسطر، في ما يلي، بعض الأحداث التاريخية، التي جعلت من الممكن أن تقوم السكولاستية بوظيفة إحياء الحضارة، و عجز المعتزلة عن ذلك:

أ ـ عمل الراهب في الحقول و في تصنيع العمارة و الطبخ و غيرها من الأعمال مسخّراً يده، و هو ما جعل الفرد الراهب في تماس عملي و واقعي مع المادة. و يتوضح أكثر أهمية عمل اليد المباشر مع المادة، أو الوعي بهذه العلاقة، إذا قارنا ظرف سلوكيات رجال الفقه الإسلامي برهبان الأديرة السكولاستيين. كان رجال الفقه الإسلامي، بمعزل و تعالٍ عن العمل اليدوي. و لذا عجزوا عن تفهّم الرؤى المادية للوجود و واقعية الظواهر، و تبعاً الدورة الإنتاجية، و هي سيرورة التفاعل بين الفكر و خصائص المادة، و تنبني ضمنها قاعدة سيرورة تطور المعرفة. كما كان يعيش هؤلاء على عطاء الدولة، و التبرعات العامة. فلم يكونوا في معيشهم أحراراً أو منتجين في أي حقبة، لكي يتمكنوا من التفكير خارج ظرف بيئة من يهيئ لهم قوت المعيش. فالتزموا بالنصوص كضرورة سيكولوجية حياتية و إدامة الوجود. لذا لم يتمكنوا من المساءلة و الشك في النصوص، أو يتطور عندهم منحى الشك و المساءلة في المعرفة المعتمدة و صيغة التفكر.

بمعنى آخر، تخضع قدرات التفكير عند رجال الدين لتفاعل متبادل بينهم و العامة، و ينحصر بهذه الضرورة ضمن النص، و تأويلات النص من قبلهم، في دوامة معرفية لا تنتهي. لذا تنحصر قدرات تفكر هؤلاء الرجال ضمن واهمة خارج واقع زمن تطور الدورة الإنتاجية. بل أصبحوا قوى اجتماعية فعّالة في تأخر تطور الإنتاج.

كما اعتبر النص القرآني و الحديث متضمناً كامل المعرفة. و إن لم تكن واضحة و مباشرة في عرض بعضها بالنسبة إليهم، فأقدم بعضهم على شرحها و تأويلها. فظهر شرح الشرح، و تأويل التأويل. فعاش الفكر في دوامة لا تنتهي، خارج البحث في واقعية الوجود.

انبنت المعرفة التي يتعامل بموجبها رجل الفقه في الدين الإسلامي ضمن اللغة العربية، فلم يطلع على الفنون الأدبية الفنية و المعرفة العلمية التي كانت متوافرة في اللغات الإغريقية و الهندية و اللاتينية. و لم يعِ الأهمية الوجودية لمختلف المصنّعات التي ترضي الحاجة الاستطيقية، فلم يمارس أياً منها، باعتبارها حرّمت مسبقاً في النص.

فكان يحمل فكراً محتبساً برؤى وجودية، هي ذاتها محتبسة بقاعدة بدوية ماسوشية (Masochistic).

لقد دونت و تطورت النصوص في القرآن و الحديث، التي ألفت معرفة عامة شاملة محكمة، لذا لا تتضمن فجوات يهرب منها المؤمن، فتتحرر قدرات التفكير من مسلماتها. لقد أدرك الكثير من رجال الفقه ما تتضمن النصوص من تناقض في المعنى و الرؤى. غير أنهم اعتبروها عرضيَّة، و لم تؤلف موضوع مساءلة جذرية.

كان هذا الظرف البيئي الاجتماعي الذي عاشه رجال المعتزلة. و لذا كانت مساءلتهم و شكوكهم تنحصر ضمن هموم مواجهة محدودية النص القرآني.

٢ ـ لم يسخّر رجال المعتزلة أيديهم في تفعيل الدورة الإنتاجية، بل كان يعيش و يفكر خارجها. لأن مصدر تأمين قوت المعيش و علاقاتهم الاجتماعية و المعرفية، و إنْ مارس بعضهم التجارة، كان خارج تفعيل مباشر للدورة الإنتاجية. فانحصرت قدرات تفعيل و ممارسة المنطق في دراسات النصوص، ما جعلهم خارج منطق الوجود. لأن مصدر المعرفة يتمخض ضمن منطق التعامل مع المادة، و ضمن الدورة الإنتاجية، و منها تتفرع المساءلة و الشك، حيث تسقط المعرفة العاطلة و تستبدل بأفضل منها. هذا ما جعل دور رجال المعتزلة بمعزل عن حركة و موقع مخاض للتفكير المادي لا مثالي، يختلف عن الراهب الذي يعمل في الحقل و في التعمير، وما جعله في تماس مع واقعية هموم التعامل المباشر مع خصائص المادة. و لربما، لولا موقع الدير و الراهب في المسيحية الأوروبية، لما ظهرت السكولاستية، و لما تهيأ ظرف ظهور عصر النهضة في الصيغة و الزمن اللذين حصلا فيه.

١٣ ـ البرهان على وجود الله

قبل أن ننهي هذا الفصل، من المفيد أن نشير إلى منحى موقف وجودي اتسمت به هذه الحضارة في تباينها عن الأخرى من الإبراهيميات خاصة، الإسلامية، بما في ذلك حركة المعتزلة.

كانت قيادة أوروبا، بعد أن انهارت الحضارة الهِلّينية (Hellenistic)، قبل و خلال مرحلة البيزنطية و القرون الوسطى، قيادة مسيحية. لا يهمنا هنا ما تضمنته أيديولوجياتها من مختلف صيغ السحر و جَلد الذات و الأوهام التي ظهرت خلال هذه الحقبة الزمنية.

بل يهمنا الفكر المنطقي الذي رافق تكوين هذه الصيغة من الإبراهيميات، و تمايزها من غيرها. لقد حصل تكوين تركيب الدين المسيحي الإبراهيمي في أوروبا، و ليس في الشرق الأوسط. و كانت لغة الحوار و البحث و الكتابة في اللغة اليونانية و اللاتينية. و عاش القادة المؤسسون الفعالون ضمن المخاض الفلسفي المثالي الذي كان فعالاً في اليونان و الإمبراطورية الرومانية. فكان قادتها مطلعين على صيغ النقاش و الحوار الفلسفي المثالي، الذي كان قائماً في حقبة تكوُّن الأيديولوجية المسيحية، و قد تأثروا به.

مع ذلك، لم تتقبل ضمن مخاض هذا الحوار، رؤى قادة الإبراهيمية، و تكوين أيديولوجيتها، حق الشك و المساءلة، و إلا لسقط مفهوم الالتزام الديني. لا تهمنا التفاصيل و الثانويات في مخاض هذا التكوين، و إنما المسألة الرئيسية، التي ألفت قاعدة تركيب الأيديولوجية، و هي مسألة وجودية الله، وجوداً لقوى خارج الظواهر.

حصل هذا الشك لدى القادة المسيحيين، و البرهان على ذلك، في أنهم استنفدوا فكراً و طاقات في البرهان على وجود الله. لم تظهر مثل هذه البراهين ضمن الحوار و التنظير المعتزلي، لأنهم تقبلوا وجوده ضمن الأيديولوجية من غير مساءلة، أو لم تكن بالنسبة إليهم مسألة ملحة، و هم في معركة مع سلطة رجال الدولة و المنابر.

كان القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠) من أهم القادة الذين وضعوا المبادئ الأساسية للعقيدة المسيحية. قرأ أوغسطين الفلسفة الإغريقية و الرومانية المثالية، و تشبّع بها؛ و لأنه كان مفكراً و منطقياً، شك و ساءل، و لكي يقتنع بالمبدأ الإبراهيمي/ الزردشتي، بوجود قوى مطلقة خارج الظواهر، تقود الكون و مجتمع الإنسان، و هو الله، فقد سخّر قدراته الفلسفية في البرهان على هذا الوجود.

كانت بيئة المعيش في مجتمع تعدد الآلهة الهليني، يعني أن هناك لكل إلٰه ظاهرة يمثلها أو يجسدها. أي أن الإلٰه يمثل مادة الظواهر. و الآن وجد نفسه ضمن أيديولوجية حيث الإلٰه، قوى مطلقة و لكنها خارج الظواهر، من غير مادة تدعم وجودها. و هنا مصدر الإشكالية في الشك، و ضرورة البرهان على وجود قوى مطلقة من غير مادة، خارج الظواهر.

كانت الحجج ساذجة، و لم تزل السائدة لتسويغ هذا الوجود في العالم الإبراهيمي، و هي تقول: بما أن لكل مصنَّع في الوجود، كالكرسي و الدار، هناك صانع، فإذاً لا بد من أن هناك صانِعاً للكون.

لا نجد هذه المساءلة في الحوار و الفلسفة التي كانت فعّالة في العالم الفكري للمعتزلة. فلم يظهر ضمن رجال الفقه الديني الإسلامي من ساءلوا قاعدة الرؤى الإبراهيمية، بل انصبت همومهم في تفسير و تعليل المبهم و التناقضات في النصوص، و الشك في سرمدية صلاحيتها. كما انصب اهتمامهم على حق حرية التفكير. و لم يخطر ببال المعتزلة مسألة الشك في وجودية الله.

١٤ ـ مسألة الردة المعرفية

سعينا لكي نعرض في هذا الفصل تاريخ ظرف ظهور الردة المعرفية، التي سببها تفاقم الرؤى المثالية، و قادتها المسيحية في أوروبا، بصيغتها الدينية. مع ذلك، بعد أن تعقلنت بالقدر المناسب، كانت المؤسسة المسيحية، و الأديرة خاصة، هي التي هيأت الظرف لظهور عصر النهضة في أوروبا، و تبعاً تأسيس عقلانية حركة التنوير بما تضمنت من هرطقة و إلحاد، و تبعاً إنسانية و ليبرالية.

تعني الردة في سياق تطور مراحل، تدني تطور المعرفة، و عجزها عن قدرة تقربها من ابتكار رؤى أقرب إلى واقعية خصائص المادة، و حركة الظواهر. فإذا، بهذا التعريف، التطور المغاير للردة، هو قدرة تراكم المعرفة، التي تسعى لرؤية أقرب إلى واقعية خصائص المادة.

تحصل الردة لأسباب تاريخية متعددة، منها: الغزوات و تحطيم معالم التقدم و المعرفة، أو ظهور قادة تتبنى رؤى وجودية تتناقض مع التقدم الحضاري الذي وجدت نفسها فيه.

فالسؤال الذي يهمنا هنا: لماذا يبتكر الفكر رؤى تتناقض مع المعرفة المتقدمة القائمة في بيئته، و يلجأ إلى معرفة تتناقض مع التقدم المعرفي؟ أو، أين موقع الخلل في الفكر الذي يجد نفسه في بيئة معرفية متقدمة، فينكرها و يلجأ أو يبتكر معرفة متخلفة، تنبني على أوهام؟ إن التقدم المعرفي، الذي حققته الحضارة الهلينية، التي أحدثت نقلة معرفية غيّرت صيغة تطور المعرفة، من تلك التي قاعدتها أنالوغية إلى

منطق مادية واقع التجربة. لكن، جاءت ردة تضمنت أيديولوجية متخلفة، بمختلف صيغها المثالية.

و انتهى المجتمع الهيليني، الذي حقق معرفة و عقلانية متقدمة، خاضعاً لقيادة إبراهيمية. فكان تطوراً سلبياً محيراً! كيف و لماذا تخضع عقلانية طاليس و هرقليط و هيبارخوس (Hipparchus)، مثلاً، لأفلوطين و أوغسطين(٣٠)؟

---

(٣٠) ربما إذا رجعنا إلى سيرورة اكتساب الفرد المعرفة، كفرد، سنجد أن الفرد الإنسان، يختلف جذرياً عن الحيوانات كافة في تركيب الدماغ، ذلك في مسألة يتعيّن أن نبدأ بها.

يلد الطفل مع دماغ متوسّع، و أكبر حجماً بكثير من ذلك الذي تمتلكه مولودات الحيوانات الأخرى. إلا أنه يلد، في خلاف عن الحيوان، مع دماغ غير ناضج. بينما يلد دماغ الحيوانات أقرب إلى النضج، و لا يتطلّب أكثر من مرحلة تجريبية و نمو قصيرة، حتى يكون قد نضج و اكتمل. فالحيوانات المتقدّمة، كـ الشمبانزي و الأساسيات (Primates) الأخرى، يَلِد دماغها و ينضج و يصبح مستقلاً عن تربية الأم، خلال أشهر أو عام واحد بعد الولادة. فيحقّق تعاملاً بكفاءات مناسبة مع متطلبات البيئة، و باستقلال عن الأبوين، و يصبح فعّالاً ضمن تركيب الجماعة.

بينما يلد دماغ الطفل الإنسان العاقل، غير ناضج، حصيلة تطور للاصطفاء الطبيعي (Natural Selection) مع قفزة تفَرَد بها. حيث أصبح يتطلب تربية أبوية و اجتماعية، تدوم في الزمن من ٨ إلى ١٠ أعوام. يكتسب خلالها الدماغ القاعدة المعرفية التي يبني عليها التطور المعرفي، و ينضج. و بعد هذه الحقبة، سيحتاج الدماغ إلى فترة أخرى، تدوم عدة أعوام حيث يتلقى التربية و المعرفة، حتى يصبح فعالاً في تفعيل و تطوير شبكة الكلتشريات.

تكمن إشكالية سيرورة هذا النمو و التربية في حالة ثقافة الأم. لأن الأم هي التي تقود تربية الطفل. و لكنها منذ أن ابتكر الإنتاج الزراعي و نضج، أبعدت الأم، عن دورها القيادي في إدارة المجتمع، و أصبحت تابعة لذكورة الأب. فخسرت موقعها الفكري و المعرفي في إدارة المجتمع. فراحت تمارس قيادة تربوية جاهلة نسبة إلى تطور المعرفة ضمن البيئة الذكورية في المجتمع. و بات على الفرد الصبي أن يفتش عن المعرفة المناسبة خارج بيئة الأم، ضمن المجتمع الذكوري. غير أنه أصبح الآن، يجابه تعقيدات متطلبات المجتمع الذكوري، و هو يحمل تربية طفولة و فكر مع قاعدة معرفية نمت ضمن جهل بيئة الأم. و بسبب جهل الأم النسبي، يصبح جزء من المجتمع عاجزاً عن تقبّل معرفة بيئة الأب بقدر مناسب. ذلك لأن ضمن تربية الطفولة لم يتربَّ على تقبّل البدائل و تطوّر المعرفة، بسبب فقدان بيئة الأم من قاعدة هذه البدائل. و هذا يعني، أن المجتمع الزراعي، أصبح بحكم تربية الأم المتدنية، يحتوي دائماً على فئات متباينة في قدرة تقبلها للبدائل و المعرفة الجديدة. لم يكن الأمر كذلك في مجتمع الصيد، لأن المرأة كانت حرة غير خاضعة للبيئة الذكورية.

و إذا ما ولد الطفل مع قدرات ابتكار، و لكنها تعجز عن تقبل البدائل و المعرفة الجديدة، عند ذاك يسخّر هذه القدرات و يبتكر رؤى ترفض التقدم المعرفي، و يقود حركة رجعية ضدّ تقدم المعرفة.

و عند ابتكار معرفة جديدة، من قبل فرد معين، و إذا ما اعتمدت من قبل قيادة المجتمع، أو القيادة تكون هي المبتكرة، لا يعني أن المجتمع ككل سيكون متهيئاً بالضرورة لتقبّلها. فتظهر قيادة مضادة، تبتكر أيديولوجية الردة و تقودها. تؤلّف المعرفة الجديدة و الفعّالة في إدارة المجتمع و الدورة الإنتاجية المستقرة نسبياً، شبكة مقوّماتها متداخلة متّسقة، سهلة الاستعمال في مواجهة متطلبات الوجود، سواء أكانت هذه المعرفة متقدّمة أم متخلّفة، نسبة إلى تطور حضارة الإنسان.

يؤلف عدم نضج دماغ الطفل عند الولادة، صفة تمايز الإنسان العاقل عن جميع الحيوانات الأخرى، البدائية و المتقدمة، بالرغم من أنه، كمثال، يشترك ٩٩ بالمئة من جيناته مع الشمبانزي. لذا بسبب هذا التباين، يتمكّن الإنسان من تحقيق نضج دماغه في بيئة و ظرف تربية الطفولة و الصّبا، فيستوعب قدرات معرفية متوافقة مع مرحلة تطور المجتمع الذي يَلِدُ فيه. =

١٥ ـ العمارة الغوطية في التاريخ

أخيراً، و مما تقدم، لا نتردد في أن نعتبر العمارة الغوطية من بين أهم ما ابتكرت حضارة الإنسان في مجال التعمير. طوَّر هذا الطراز طرائقيات إنشائية تعبّر بصيغ مميزة عن العلاقة بين الشكل و تكنولوجية الإنشائية، متسقة و مهرمنة، نادراً ما تحقَّقَ في طراز آخر، قبله أو بعده.

كما يتعين أن نشير إلى أنه لم يحصل منحى تصعيد ارتفاع المنشأ، علوّ أبراج الكنائس و قبب أجراسها، بسبب متطلبات أيديولوجية دينية، بل بسبب كلتشرية تنافس بين المدن، كانت تحرص على إظهار أهمية موقعها و قدراتها التكنولوجية و التجارية، عن طريق تهيئة رؤية للكاتدرائيات من مسافات بعيدة[٣١]. كما تطورت في هذه الحقبة، تكنولوجيا الإنتاج الزراعي، و انتشر المحراث الحديدي، و غيره من الأدوات الحديدية، انتشاراً واسعاً.

فتطوّر الاختصاص، و ظهرت حرف جديدة كصناعة الأسلحة و المسامير و الأقفال و الأحذية و السروج. و في ق. (١٥) ظهرت الأفران العالية، أفران صهر المعادن، و ابتكرت البوصلة، فتوسعت الاكتشافات الجغرافية لمختلف مناطق العالم[٣٢].

لا تنحصر المعرفة السكولاستية التي ابتكرها و مارسها رهبان القرون الوسطى ضمن مجال الأديرة الأوروبية، و إنما طفحت و عمّت مؤسسة الكنيسة بعامتها. و لذا ظهر بين رجال هذه المؤسسة علماء لم يكتفوا بالاطلاع على العلوم الإغريقية و الرومانية

= إذاً، نحن هنا أمام مسألتين: **أولاً**، يولد الطفل بدماغ غير ناضج، و ليتمكّن من تحقيق سيرورة نضج ضمن البيئة التي يلد فيها، و يكتسب قاعدة القدرات المعرفية، التي يتمتع بها ذلك المجتمع. فيؤدي دوراً معرفياً و اجتماعياً، يكون في تفعيل متوافق مع التطور المعرفي لذلك المجتمع.

ثانياً، تحقق تربية الطفل في مرحلة نمو الدماغ حيث يكتسب قدرات التفكير في توافق مع متطلبات تطوّر البيئة، ضمن تطوّر حضارة الإنسان. غير أن تربية الأم التي أبعدت عن الدور القيادي في إدارة المجتمع، باتت تعجز عن عمومية هذا الأداء، ما يؤلف حالة عجز في تهيئة التربية المناسبة للطفل في دور نضج الدماغ. و هنا مصدر عجز قدرات تقبّل أو ابتكار المعرفة الجديدة، و تبعاً إمكان ظهور الردّة المعرفية في سيرورة تطوّر المجتمع.

لا يَلِدُ الطفل مع استراتجيات للتعامل مع متطلّبات البيئة، فتبتدئ كلّ ولادة من موقع الصفر. فيتعيّن أن تهيّئ التربية المناسبة لدماغ الطفل (الأُس) ليتمكّن من تعامل فعّال مناسب، ضمن حضارة الإنسان، و هي في تطور أُسّيّ (Exponential).

(٣١) ناتالي إينيك، **سوسيولوجيا الفن**، ترجمة حسين جواد قبيسي؛ مراجعة فواز الحسامي، آداب و فنون (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ٣٩.

(٣٢) محمود محمّد جاد، **النظرية الاجتماعية: الاتجاهات و التيّارات الكلاسيكية** (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، ٢٠١٣)، ص ٢٨٩.

و العربية فحسب، بل طوّروا مبادئ المعرفة بحيث ألفت البحوث و المبادئ التي حققوها: **أولًا**، تهيئة ظهور عصر النهضة، و **ثانياً**، أسسوا قاعدة مبادئ العلوم الحديثة، و ربما أصح أن نقول ابتكروا مبادئ العلم الحديث كما يُعَرف في الوقت الحاضر.

أشير في ما يلي إلى بعض أهم رجال الدين العلماء الذين أسسوا قاعدة مبادئ العلوم الحديثة. كان هؤلاء قد شغلوا وظائف ذات مقام قيادي في الكنيسة، و بحثوا في الوقت نفسه في الخصائص المادية للظواهر الطبيعية، بما في ذلك الرياضيات و علم الفلك و الفيزياء و الحياتية، إضافة إلى الأخلاقيات و علاقة العلم بالإيمان، و غيرها.

فالفكر الذي يبحث في خصائص المادة يعي أن هناك روادع لقدرات المخيِّلة. بمعنى، المخيِّلة ليست حرة في ابتكار صور لواقع الوجود، و هي الحرية التي يمتلكها رجال الدين و السحرة في أنهم أحرار في ابتكار الأساطير و الأوهام. إذ يمنح رجل الدين الحرية لذاته في أن يبتكر كيانات و صفات لا وجود لها في الوقع الملموس، أو يبتكر فرضيات غير قابلة لعرضها للفحص و المساءلة، كما يتقبل أساطير النصوص الدينية و يجعلها عقيدة من غير مساءلتها و الشك فيها. كما كان يروّج هؤلاء أساطير كما لو كانت وقائع تاريخية، بينما هي ليست أكثر من أساطير مبتكرة من قبل فكر يكون غالباً في حالات من الغشية (Trance).

بينما رجال الدين الذين أخذوا يبحثون في العلوم، أصبحوا مقيدين بقدر ما وعوا و اكتشفوا من خصائص المادة.

فقد أحيا هؤلاء العلماء بهذه النقلة المعرفية تطور المعرفة بعد الردة التي حصلت مع ظهور الزردشتية و الإبراهيميات.

تختلف جذرياً الإبراهيمية عن أديان الآلهة الطبيعية. يمثل الإلٰه المعيّن في هذه الرؤى و يجسد إحدى الظواهر، و لذا كانت الرؤى التي يسخّرها المتعبد في العبادة محددة بخصائص الظواهر بقدر ما تكون المعرفة قد اكتشفت بعض خصائص ذلك الكلتشر، و لذا تصبح عقيدة معرّضة للتطور مع تطور المعرفة لتلك الأيديولوجية.

بينما تفترض رؤى الدين الإبراهيمي أن هناك كياناً يمثل إلٰهاً قائماً خارج الظواهر، و لذا فهو شبح غير قابل للبحث في صدقية وجوده، أو كيف يتعين أن يتصف في مخيِّلة المؤمن. ما يعني أن قادة هذه الأديان هم أحرار في ابتكار ما يتخيلون لصفات القوى التي تحرك الظواهر. إنها رؤى لا يوجد ما يحدد مخيلتها، و لذا هي بالتعريف واهمة

لا حدود لأوهامها. لقد ابتكرت هذه الأوهام ليس بهدف البحث في واقع الوجود، و إنما بهدف تأمين راحة سيكولوجية الذات. إذ هي ليست أكثر من خدعة ذاتية، و لأنها كذلك، فإنها تديم نفسها بنفسها.

من هنا و بالرغم مما استطاع رجال الدين في القرون الوسطى أن يبحثوا في علوم خصائص المادة و المعرفة بعامتها، فإنهم وجدوا أنفسهم في حيرة بين رؤيتين متناقضتين جذرياً.

إذاً، انبنت رؤى رجال الدين في القرون الوسطى الذين أصبحوا يبحثون في العلوم على تناقض غير قابل للتسوية: فمن جهة هناك الإيمان في العقيدة الإبراهيمية التي تفترض أن الله خلق كل شيء في الكون، و هو في الوقت نفسه يقرر كل حركة للظواهر الطبيعية في الكون بما في ذلك الناحية الاجتماعية و معيش الأفراد من البشر، بما يفكر كل منهم فيه، و يعملون و كيف يعيشون و متى يولدون و يتوفون.

بينما يفترض العلم أن هناك سيرورة معرفية تسعى للتعرف إلى خصائص المادة، و هي لا تتغير مطلقاً. فالعلم يحصل نتيجة تجربة تم اكتشافها و فحصها، و أن سبب حركة الظواهر تفاعل خصائص هذه الظواهر فيما بينها. هذا العلم الذي أخذوا يبحثون فيه و يؤسسونه، يلغي جذرياً الرؤى الإبراهيمية للوجود التي انبنت على وجود كيان الله الذي يتصف بكل القوى و المعرفة و الخير. هذا ما جعل معيش رؤى الوعي بالوجود لرجال العلم في القرون الوسطى في تناقض معرفي غير قابل للتسوية:

- بيدي (Bede) (٦٧٢ - ٧٣٥). كان راهباً، جاء كتابه المعنون: **حول حساب الزمن** (*On the Reckoning of Time*)، ليبحث في طبيعة الأشياء و يعالج مختلف المواضيع مسخّراً الرياضيات، كما يبحث في ظاهرة المد و الجزر.

- روبرت كروستيست (Robert Grosseteste) (١١٧٥ - ١٢٥٣)، كان رجلاً سياسياً إنكليزياً، و فيلسوفاً سكولاستياً، و عالماً و مطران لنكولن (Lincolin). اعتبر المؤسس الحقيقي لنواميس الفكر المعرفي العلمي في أكسفورد القرون الوسطى، و تبعاً النواميس الحديثة للفكر الإنكليزي. فكان أهم رياضي و فيزيائي في زمنه. كتب حول مختلف الظواهر، كالصوت و النيازك و النجوم. و قد اعتُبر المفكر المجدد لما أصبح يعتبر علماً و الطرائقية العلمية (Scientific Method)، كما تفترض هي في الوقت الحاضر، كما كان الرجل المبشر إلى عصر النهضة.

و من بين أهم أبحاثه و دراساته:

- مقدمة لدراسة الفلك
- فيزيائية الضياء
- في حركة المد و الجزر
- منطق الرياضيات في العلوم الطبيعية
- دراسة في قوس قزح
- تعليق و دراسة فيزيائية أرسطو. لذا يعتبر أول سكولاستي سعى لدراسة أرسطو، وطرائق التوصل إلى صوغ العموميات للمعرفة العلمية. و دراسة في كيفية التوصل إلى التنبؤ من الملاحظة. كما درس هندسة البصريات (Optics)، بما في ذلك نظرية الألوان(٣٣).

- ألبرت الكبير (Albert the Great) (١١٩٣ ـ ١٢٨٠). كان من بين أهم الذين ظهروا من النظام الكهنوتي الدومينيكاني (Dominican Order)، الذي دافع عن التعايش بين الدين و العلم، ومن بين أهم من روّج العلوم الإغريقية و الإسلامية في جامعات القرون الوسطى. جاء بالمقولة المشهورة: «لا يتضمن العلم تأكيد ما يقوله الآخرون، و إنما البحث في مسببات الظاهرة».

- روجر بيكون (Roger Bacon) (١٢١٤ ـ ١٢٩٤)، انتمى إلى النظام الفرانسيسكاني (Franciscan Order)، و قد تأثر بأعمال كروستيست و ابن الهيثم. و اعتبر أن العلم ينبني على ملاحظة الظواهر الطبيعية و التجربة. كتب في الرياضيات و الفلك و الجغرافية و البصريات.

- دونس سكوتس (Duns Scotus) (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨)، قال إن صدق الإيمان لا يمكن أن نفهمه عن طريق العقل. و لذا لا يمكن أن تكون الفلسفة تابعة للاهوت، و إنما يتعين أن تكون مستقلة.

بحث موضوع سيميائية اللغة الدينية، و الاستنارة الإلهية (Illumination)، و في طبيعة حرية الإنسان، و انتمى إلى النظام الفرانسيسكاني.

بحث اللاهوت الطبيعي، و هو البحث في وجود و طبيعة الله، و هي معرفة لا تستند إلى الإيحاء الرباني، و إنما عن طريق تجربة الحس بوجودية الأشياء. مع ذلك

(٣٣) *New Scientist* (10 March 2012).

لن نعلم جوهر الله في هذه الحياة. و بالرغم من أننا يمكن أن نتوصل إلى الكمال، غير أنها صفة يتفرد بها الله.

تعتبر البراهين التي قدمها في بحوثه في البرهنة على وجود الله الأكثر تطوراً في اللاهوت الطبيعي. و قد بدأ بحثه بوجود القوى الأولى، و هو الكيان الأول الذي يحقق الكفاءة السببية (Efficient Causality).

إن اللغة التي نسخّرها مستمدة من حوار المخلوقات، فنحن لا نمتلك تلك اللغة التي يمكن أن تصف الله مباشرةً. لأن الكيان المقدس لا يمكن أن يوصف بلغة المخلوقات.

اعتبر سكوتس الميتافيزيقية، و بمفهومه للميتافيزيقي أن العلوم الطبيعية هي علم نظري صادق. فهي صادقة لأنها تعالج الأشياء بدلاً من مفاهيم، و هي نظرية تسعى للمعرفة بذاتها، و ليس للاستدلال أو لعمل شيء. و اعتبر أن العلم يبدأ من مبادئ واضحة بذاتها لتصل إلى نتيجة استنتاجية.

كما اعتقد سكوت بأن الروح يمكن أن تدوم بعد الوفاة، لكنه أكد أن هذه الرؤى لا يمكن قبولها إلا عن طريق الإيمان. كما اعتقد أن من الممكن للمعرفة أن تصل إلى الحقيقة، عن طريق قوى القدرات الطبيعية للذات، و ليست ضرورة بمساعدة خاصة من الله. إذ من الممكن أن نحصل على هذه اليقينية عن طريق التجربة.

فهناك حقيقة حول الفرضية التي هي واضحة بذاتها و صادقة تحليلياً، لذا لا يتمكن الله من جعلها كاذبة. لا تستند القوانين الطبيعية، بواقع مفهومها الصارم، إلى الإرادة الإلهية. و بعض القوانين الأخلاقية هي حقائق ضرورية، و حتى الله لا يتمكن من أن يغيرها، فهي صادقة مهما اعتقد الله.

ـ وليم أوكم (William of Ockham) (١٢٨٧ ـ ١٣٤٧)، كان منتمياً كذلك إلى النظام الفرانسيسكاني. و كان فيلسوفاً و لاهوتياً و عالماً منطقياً، دافع عن مبدأ الاقتصاد المنطقي، حيث جاء بالمقولة التي أصبحت تعرف بـ «شفرة أوكم» (Ockham's Razor)، التي تفترض إذا كان هناك تفسيرات متعددة، و في الوقت نفسه متساوية من حيث قربها للواقع، عند ذاك يتعين أن يُعتمد أبسطها.

الفصل الثاني عشر

عصر النهضة
التشخص و الاختصاص

١ ـ القطع مع القرون الوسطى، و مفهوم مصطلح عصر النهضة

حصل جدل حول مفهوم مصطلح عصر النهضة. جاء هذا المصطلح ليشير إلى قطع معرفي مع العصر الذي سبقه، أي القرون الوسطى. اعتمد هذا المفهوم من قبل الكثير من قادة عصر النهضة. فإذا كان القصد قطعاً جذرياً، و الرجوع إلى الآداب و الفنون الكلاسيكية، و تجاوز الرؤية الإبراهيمية في صيغ المعيش و الأخلاقيات و الآداب و الفنون، فتصبح فرضية القطع مع القرون الوسطى، فرضية قريبة إلى الواقع. كما إن القرون الوسطى، بالرغم مما حققته السكولاستية، لم يظهر فيها التشخص، فلم يظهر الفنان، إلا مع عصر النهضة، بعد غياب دام منذ العصر الكلاسيكي الإغريقي.

من غير هذا، فإذا كانت هذه الرؤى تشير إلى قطع مع القرون الوسطى، و ما تضمنت من تطوير تكنولوجيات و حسيات جديدة في تطوير الشكل الحرفي، التي أنجبت العمارة الغوطية، فإن موقف عصر النهضة مما قدمته القرون الوسطى، يخالف الواقع، و غير منصف. لقد أسست القرون الوسطى، اعتباراً من القرن (١٢) لغاية (١٤)، القاعدة المعرفية، و المزاج السيكولوجي و الفني لظهور عصر النهضة. فكان عصر العمارة الغوطية، عصراً نادراً لم تتمكن عمارة غيرها من تحقيق توافق بين الشكل و متطلبات ضرورات الإنشائية، من حيث الاتساق بين الاستطيقية و التكنولوجيا الإنشائية، توافق عجزت عنه عمارة عصر النهضة نفسها.

تتضح أكثر أهمية القرون الوسطى، إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنها الحقبة التي تمكنت من تجاوز القرون المظلمة، التي كانت خاضعة للأيديولوجية الإبراهيمية، و ما تضمنت من جَلد الذات و نكران قدرات الإنسان المعرفية و انتقاص إنسانيته. لم تكن رؤى القطع رؤى دقيقة، بل تبسيط للواقع؛ إذ ظهرت رؤى القطع مع القرون الوسطى، كضرورة معنوية لدعم سيكولوجية عصر النهضة.

كما سيتوضح ذلك أكثر، إذا لاحظنا ظهور مرحلة انفتاح معرفية في العالم الإسلامي، قبل ظهورها في أوروبا و كانت المحفزة له، فقد ظهرت حركة المعتزلة في العالم الإسلامي الشرقي، و العالم الغربي التي قادها ابن باجة و ابن رشد و غيرهما، حيث تزامنت مع القرون المظلمة في أوروبا. و بعد الانفتاح في أوروبا، تعطلت هذه النهضة الفكرية ضمن العالم الإسلامي، و جنّد الفكر المحافظ قواه لتعطيل حركة المعتزلة، و بذلك عُطلت قدرات التفكير. فهيمنت مرة أخرى مؤسسات الفقه على معيش المجتمع، بينما ظهرت في أوروبا ضمن زمن الحقبة نفسها بوادر مقومات عصر النهضة.

يرجع أصل كلمة عصر النهضة إلى اللغة الفرنسية التي تعني «إعادة الولادة» أو «الإحياء» (Revivalism). سخّر المصطلح ليدل على النهضة المعرفية في أوروبا. و أصبح المصطلح دارجاً عقب الدراسات في تاريخ تطور المعرفة و الفنون في فرنسا و إيطاليا، التي أقدم عليها «ميشيله» (Michelet)، و من ثم «بوركآرت» (Burckhardt). و نشرت هذه الدراسات في منتصف القرن (١٩). و اعتبرت المرحلة التي شملتها كتابة هذه الدراسات الشهيرة أن حركة عصر النهضة، جاءت لإحياء الرؤية العامة لكلتشريات الإغريق و الرومان. تضمنت هذه الدراسات بحث إحياء المعرفة و حرية التفكير، و إعادة منح قيم للإنسان، و الاعتزاز بما يتمتع به من قدرات الفكر و جمالية البدن.

سخّر «بترارك» (Petrarch) (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) مصطلح الإنسانية في القرن ١٤، بدلالة الرجوع إلى الفلسفة الإغريقية، بدلاً من السكولاستية و سلطة الكنيسة على المجتمع. كما أصبح يسخّر هذا المصطلح عامة في زمن الحداثة، بدلالة رؤى من غير الإيمان بالعقيدة الدينية، حيث تفترض الرؤى الإنسانية أن مصدر و ابتكار المعرفة هو فكر الإنسان. و أكد «أوغست كونت» (August Comte)، مفهوم الإنسانية بصيغة قطيعة مع الكنيسة، ذلك بتأسيس مؤسسات لهذا الغرض. و من ثم بيّن «فيورباخ» (Feuerbach) ق. (١٩)، أن في قدرة فكر الإنسان أن يحقق القيم الصالحة لإدارة المجتمع الصالح، من غير ضرورة إلى الدين.

و تتضح أهمية عصر النهضة، عند ملاحظة المجتمعات و الحضارات عامة التي احتبست في براديما معينة في مواجهة متطلبات المعاصرة و الحداثة، و استمرت تمارس الطرز نفسها التي ابتكرت ما قبل ظهور المعاصرة و الحداثة. و قد امتد هذا التخلف في عمارة العالم الإسلامي حتى بداية القرن العشرين. و كلما جابهت هذه الكلتشريات

الحداثة، أو تعرّضت لتكنولوجياتها، فغالباً ما تختزلها، كما لو كانت لا أكثر من طرز حرفية فنية. فتكون بهذه الحركة، قد أفرغت عصر النهضة من كلتشرياتها العلمية و الإنسانية و الليبرالية. و حينما مارست بعض تكنولوجياتها، حصل من غير أن تملك القاعدة المعرفية العلمية و الحسية، و لا كلتشريات تنظيمها، أو تمتلك اليد العاملة لها. لذا جاء التعمير عندها مستنسخاً لتكنولوجيا غربية، و هجيناً من الناحية الطرازية، و أخرق أحياناً. فاتسم، مثلاً، أغلب التعمير منذ منتصف ق. (١٩)، في العالم الإسلامي بتعمير ملوث. فإذا طفنا في جولة من باكستان و مروراً بمصر، لا نجد غير تعمير أخرق إلا ما ندر.

و من ناحية أخرى، لم يجد مجتمع عصر النهضة ضرورة للخوض في تنظير بنيوي جدلي مفصّل عن ماهية العمارة و الفنون، و دور الفكر و الفرد في تفعيل الابتكار. و ذلك بالرغم مما حققه من بحوث كثيرة في مبادئ التكوين الشكلي للفنون، و الترابط و التفاعل بين حسيات مختلف مجالاتها، و التوسع في ابتكار صيغ ضبط التعليم و تهذيب ممارساتها، و صيغ كيفية الاستمتاع بها، بينما وجد الفكر للحقبة نفسها ضرورة البحث بصيغ بنيوية الظواهر الطبيعية في مجالها كمعرفة علمية، تنبني على منطق التجربة و الفحص.

لقد ابتكرت مبادئ بنيوية الظواهر، مع ظهور الفلسفة و العلوم في المجتمع الإغريقي، و ضمنها الرؤية المادية. فتجاوزت الكثير من المعرفة بصيغها الأنالوغية الوصفية. بمعنى أن عصر النهضة أحيا المعرفة العلمية، و طور البحوث الكلاسيكية في مجال خصائص الظواهر الطبيعية. غير أنه أهمل البحث في بنيوية المصنّعات، الحرف و الفنون.

لم يجد عصر النهضة، في مجال العلم الإغريقي، أهمية الرؤى المادية الفلسفية و ما رافقها من علوم، تتناسب مع التطور الإنتاجي الحرفي الذي حصل في القرون الوسطى. فبحث في مادية الظواهر، أو هيأ المقومات الفكرية للبحث فيها، و أهمل البحث في مادية الحِرف و الفنون. وجد عصر النهضة في الفنون الكلاسيكية، من نحت و عمارة، أشكالاً ناضجة، اكتفى بها. لذا لم يجد الضرورة للخوض في التنظير، و كان يتمتع بما وجد من أشكال و قدرات تعبيرية في الحرف/ الفنون الكلاسيكية. فلم يجد ضرورة للتركيز على التنظير في الفنون، بل أقدم على تطوير رؤى حرة تبحث عن هموم

سيكولوجية الثورة الفكرية التي جاءت بها الحضارة الهيلينية من قبلهم، و هي رؤى تعبّر عن حرية التشخص و حرية إرادة الذات.

٢ ـ تنشئة عصر النهضة و وجود الخرائب الهيلنية

لقد بدأت النقلة في أوروبا، أولاً في إيطاليا في ق. (١٤)، من المجتمع التقليدي إلى المعاصر، من غير فجوة معرفية و حسية، و ذلك لثلاثة أسباب رئيسية:

أولاً، لما بدأ عصر النهضة ابتكاره أشكال المصنّعات، بصيغ كلاسيكية، كان الكثير من معالم هذه العمارة فعّالاً في الذاكرة، أو قائماً بصيغة خرائب في المدن الإيطالية. كما إن الكثير من مقومات الأيديولوجية الكلاسيكية و تنظيم إدارة المعيش، كمفهوم القانون و النقابات، و تعدد الآلهة حيث أخذ صيغ تعدد القديسين، استمرت فعّالة في شبكة كلتشريات القرون الوسطى في إيطاليا. و كُيّفت المعالم الكلاسيكية لتأخذ دلالات مسيحية، التي كانت قائمة في العصور الكلاسيكية، فلم يكن هناك قطع جذري مع الحضارة الكلاسيكية.

ثانياً، كان لرهبان أديرة القرون الوسطى تعامل مباشر في الحقول في الإنتاج الزراعي، و في تعمير الكاتدرائيات، و لذا كانوا واعين بواقعية الوجود المادي للأشياء. هيّأ لهم هذا الوعي قدرة تقبل العلوم الإغريقية و ما تضمنت من رؤى مادية. كما اطلعوا على الفلسفة الإغريقية عن طريق الترجمات التي أقدموا عليها، و من ثم التي حققها المعتزلة. ما هيّأ لهم قدرة تأسيس الحركة المعرفية السكولاستية، و بهذا أسسوا القاعدة المعرفية لظهور عصر النهضة.

ثالثاً، بعد أن تمكنت القرون الوسطى من تجاوز عصر الظلمات، هيأت الدراسات السكولاستية القاعدة المعرفية التي انطلق منها عصر النهضة، فأسست جسوراً معرفية و أيديولوجية بين العصرين الوسطي و النهضة.

رابعاً، إن القاعدة الإنتاجية للمجتمع الأوروبي كانت حرفية، و تطورت هذه القاعدة في العصرين الإغريقي و الروماني، و استمرت أغلب كلتشرياتها في العصور المظلمة و الوسطى. لذا كان قادة أوروبا متهيئين لتقبل و استيعاب أهمية الحرفة ضمن أيديولوجية تركيب المجتمع الذي جاء به عصر النهضة. و من هنا ظهر المتشخص و المتخصص، و ألّفا القاعدة المعرفية و المهنية لظهور الفنان.

و بالرغم من أن مقام الحرفي الاجتماعي كان دون مقام التاجر و العسكري و رجال الدين و السلطة، فقد منحت الحرفة مقاماً محترماً و مقدراً، في مختلف عصور الإنتاج الزراعي، و باستقلال عمّا يمنح الحرفي من قيمة متدنية اجتماعياً. بمعنى أنَّ الحرفي، و إنْ لم يكتسب مقاماً يليق بواقع أهمية دوره في تفعيل الدورة الإنتاجية، و تبعاً إدامة المجتمع، فإنّ الحرفة اكتسبت، بحد ذاتها، مقاماً مرموقاً في أوروبا، في العصور الكلاسيكية و الوسطى لأسباب كثيرة، ربما كان أهمها:

أولاً، لا يوجد في أيديولوجية المجتمع مبرر لاحتقار الحرفة، سوى حالة اقتران عمل الحرفي بعمل الرق.

ثانياً، تنوع البيئة الطبيعية في أوروبا، تهيئ ظرفاً مناسباً للإنتاج، و لهذا اكتسبت الحرفة قيمة اجتماعية ضمن حركة الدورة الإنتاجية.

ثالثاً، منح الجهد البدني و الفكري قيمة اجتماعية، فلم تمنح السرقة قيمة مرموقة في أيديولوجية المجتمع. و لم تظهر البداوة في المجتمع الأوروبي.

رابعاً، موقع أوروبا على البحر المتوسط ألّف محط الحركة التجارية للحضارات الكبرى و حركة الجيوش المحاربة.

٣ ـ تطور المعرفة في عصر النهضة

بدأ عصر النهضة في أوروبا بإحياء العقلانية التي تطورت ضمن الحضارات الكبرى، و التي تبلورت في الحضارة الهيلينية، الإغريقية و الرومانية، في مجتمع البحر المتوسط عامة، ذلك قبل هيمنة الإبراهيميات على حرية الفكر و تعطيله.

و قد نشأت حركة النهضة في ق. (١٤) في إيطاليا، و يعتبر بعض الدارسين بأنها امتدت إلى ق. (١٧). غير أن هذه الدراسة، التي أعرضها هنا، تعتبر عصر النهضة يمتد إلى منصف ق. (١٨)، أي عند ظهور المكننة، حيث تغيرت العلاقات الإنتاجية، و معها تغيرت العلاقات الاجتماعية. فانتقلت أوروبا إلى مرحلة جديدة في تطور حضارة الإنسان. كما تعتبر هذه الدراسة أن ظهور المانرية (Mannerism) و الباروك (Baroque) و الروكوكو (Rococo)، و غيرها من الحركات المعرفية و الفنية كانت امتداداً لعصر النهضة. غير أن طرز الإحياء (Revivalism)، سواء أكانت بصفتها الكلاسيكية أم الغوطية، التي ظهرت بعد منتصف ق. (١٩)، ما هي إلا ردات في سيرورة تطور العمارة،

و ليست امتداداً إلى عصر النهضة، و إنما حركات لردود فعل لا عقلانية، ضمن عصر المكننة.

بدأ العلم الحديث مع رؤى بسيطة في عصر النهضة حيث بدأ مع الملاحظة الثورية التي جاء بها كوبرنيكوس و غاليليو، و تطورت في عصر التنوير مع «روبرت بويل» (Robert Boyle) الذي قام بالتجارب الدقيقة التي حققها في الكيمياء و إسحق نيوتن في الرياضيات، و داروين في البيولوجيا و غيرها من البحوث في مادية الظواهر.

لم تحصل هذه البحوث و التقدم المعرفي ضمن فراغ معرفي، بل رجع عصر النهضة إلى البحوث في خصائص المادة التي حققتها الحضارة الهيلينية.

و كان من بين أهم ما حقق الفكر المادي الهيليني، اعتبارا من ق. (٦) ق.ع.، مسألة مركزية الشمس. كان أرسطارخوس (Aristarchus)، رئيس مدرسة الإسكندرية في ق. (٢) ق. ع. و هو أول من عرض رؤى مفصلة لمركزية الأرض، يعرض في نظريته أن الأرض و الكواكب، تدور حول الشمس التي تظل ثابتة في موقعها بالنسبة إلى الأرض. فتدور الأرض حول محورها، مع سيرها في مدارها. و بيّـن الأكاديمي هركليدس (Heraclides)، من قبله في القرن (٤) ق.ع. أن الأرض تدور حول محورها مرة في كل يوم. تؤلف هذه الرؤى، ربما من بين أهم ما يناقض جذرياً رؤى أيديولوجيات مجتمع الإنتاج الزراعي، الذي اعتبر الأرض مركز الكون، للتعبير عن أهمية السلطة المركزية التي ظهرت لتقوم بوظيفة الدول و الإمبراطوريات الكبرى. إن وضع الأرض في مركزية الكون يتناقض مع الواقع. إلا أنها، تمنح السلطة المركزية موقعاً كونياً، و هو موقع في توافق مع موقع رجال السلطة ضمن المجتمع، و رؤى هوية ذاتية كل من السلطات بين الآخرين. و بما أن هذه السلطات هي التي تؤمّن حماية و إدارة المجتمع، و لذا لها أهمية موقعها الكوني في مخيِّلة العامة، كما أصبحت أهمية موقعها في مخيِّلة ذاتها، و لذاتها. لم يتقبل رجال السلطة هذه الرؤى لموقع الأرض ضمن الكون. كما رفضتها العامة و الفكر التقليدي، فظهر عداء لها، و من بينهم بعض الفلاسفة.

و ينطبق ذلك أيضاً على كوبرنيكوس و غاليليو في ق. (١٦ و ١٧) في أوروبا، اللذين أزاحا موقع الأرض عن مركزية الكون، حيث جاءت هذه الرؤى تتناقض مع واهمة مركزية الإنسان في الكون، و هي تؤلف أحد أعمدة الأيديولوجية الإبراهيمية.

ولد كوبرنيكوس عام (١٤٧٣) و توفي في (١٥٤٣). كان فلكياً بولونياً، بيّن أن الشمس تؤلف مركزية المجموعة الشمسية و ليس الأرض. بهذه الرؤية أخرج كوبرنيكوس الأرض من كونها في مركزية الكون، و اعتبرها لا أكثر من كوكب سيار، تؤلف مركزية حركة القمر فقط. أحدثت هذه الرؤية تغييراً جذرياً في سيكولوجية المؤمنين برؤية أسطورة الخلق الإبراهيمية، التي افترضت أن الأرض تؤلف مركزية الكون، لأنها خُلقت لتؤلف موقع سكن الإنسان الدنيوي قبل النقلة إلى العالم الآخر. فجاءت رؤية كوبرنيكوس تخالف العقيدة الإبراهيمية التي هيمنت على أوروبا خمسة عشر قرناً.

وقد أقدم أحد رجال الكنيسة و نشر أطروحة كوبرنيكوس، لكنه أضاف مقدمة إليها تقول إن هذه النظرية جاءت كمساعد لحساب مواقع النجوم، و ليس لبيان الحقيقة. و عن طريق هذه التسوية بين الواقع و العقيدة، نجا الكتاب من إدانة الكنيسة حين نشره. و لم يوضع الكتاب في قائمة المنع إلا في عام ١٦١٦، بعد أن أدين غاليليو من قبل الكنيسة، و استمر منع الكتاب لغاية عام ١٨٣٥. كانت أحداث كوبرنيكوس و غاليليو في القرنين ١٦ و ١٧، في أوروبا في عصر النهضة، أشبه من حيث التقدم المعرفي، بما حدث في المجتمع الإغريقي في القرنين (٦ و ٥) ق.ع.

و في حين أن الرؤى التي ظهرت في العصر الهيليني، منحت الإنسان أهمية أقرب إلى واقعية الوجود، من غير الخضوع إلى متطلبات الإنتاج الزراعي، الآلهة و السلطة المركزية، فإن الرؤى الأخرى في عصر النهضة، عطّلت بدورها إرادة الله التي خلقت الأرض لتكون في مركز الكون، و التي خلقت الأرض حصراً لتؤلف مرقداً عرضياً إلى حين يوم الحساب، و النقلة إلى العالم الآخر.

و بينما رفضت العامة رؤى أرسطاخورس في العصر الهيليني، أدانت الكنيسة غاليليو بتهمة الضلال. و هو في واقعه ضلال بحسب الفكر الإبراهيمي. لأنه إذا صحت هذه الرؤى، ستتناقض مع أحد المقومات الأساس في الأيديولوجية الإبراهيمية، و سيعتبر قول الله كما ظهر في نصوصها المقدسة، لا يتوافق مع التطور المعرفي.

٤ ـ تنشئة عصر النهضة

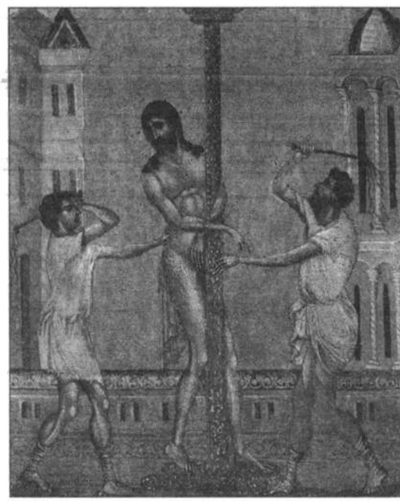
لقد بدأت حركة عصر النهضة بصيغة التنشئة الأولية مع رسامين، ابتكروا معالم و تكوينات تعبّر عن حس واقعي من حيث التكوين الشكلي بعامته.

و من بين أهمهم جيوفاني تشيمابوي الذي مارس عمله في النصف الثاني من ق. (١٣)، و من ثم ظهرت أعمال جيوتو في بداية ق. (١٤). يقول الناقد و الكاتب الإيطالي جيورجيو ڤساري[١]: «بالرغم من إن ولادته كانت في بيئة تخلو من فنانين أكفياء، في زمن حينما دفنت كل الطرق و المهارات الفنية، و نسيت بسبب الحروب، مع ذلك تمكن جيوتو بقدرة سماوية، و من دون غيره، أن يحيي الفن، في زمن لا يمتلك الناس المعرفة الفنية...».

كما ظهرت أول معالم عمارة عصر النهضة بصيغة واضحة في قبة كنيسة القديسة ماريا (Santa Maria) في مدينة فلورنسا، صممها المعمار «فيليبو برونلسكي» (Filippo Brunelleschi) في الربع الأول من القرن (١٥).



قبة سانتا ماريا ديللا فيوري ـ برونلسكي



جلد المسيح ـ جيوفاني تشيمابوي

٥ ـ مقومات عصر النهضة

لا شك في أن هناك مقومات فكرية و معرفية كثيرة ابتكرها قادة عصر النهضة، و اعتمدتها شبكة كلتشريات العصر نفسه. ربما أهمها: الإنسانية، و مبادئ العلوم الحديثة، و أسس الفنون و الآداب الحديثة، التي حققت تجاوز الالتزام برؤى تفترض

(١) جورجيو ڤساري (Giorgio Vasari) (١٥١١ ـ ١٥٧٤).

مصدر المعرفة خارج قدرات فكر الإنسان. عاصرت واهمة مصدر المعرفة مختلف مراحل تطور المجتمع الزراعي، إلى حين ظهرت الفلسفة الإلحادية بصيغها الإغريقية و الهندية. و من ثم هيمنت على فكر الحضارة مرة أخرى، مع ظهور الإبراهيميات. ذلك إلى حين تأسس عصر النهضة، و ما يتضمن من تقدم علمي معرفي. فتأسست مبادئ المعرفة المادية، التي انبنت على التجربة القياسية و الدحض المعرفي. فركزت الكثير من طاقات فكر عصر النهضة على متطلبات هموم الإنسان، و علاقاته مع الطبيعة بواقعها الفيزيائي المادي، و صفتها البصرية الاستطيقية. و سخّرت حرية الفكر في ابتكار صيغ معيش جديدة، إضافة إلى التعبير عن سيكولوجية الذات المتفردة، بصيغها المتشخصة الخارجة عن الالتزام بأيديولوجية المجتمع. و من غير أن تفتقد هذه الحرية دورها القيادي في التعبير عن هموم سيكولوجية المجتمع و قيادته.

و من الظواهر الأخرى التي تميّز بها عصر النهضة، و التي كان لها تأثير في توليد نظريات جديدة للعالم و الإنسان، أنّ المفكرين، اتفقوا[٢]، بالرغم من تباين وجهات نظرهم، على مناهضة فلسفة العصور الوسطى اللاهوتية، التي أعاقت مسعى العقل الإنساني إلى معرفة أصول الأشياء و مصادرها، و قوانين الطبيعة، و صفات الإنسان الجسدية و العقلية، و الأخلاقية. لم ينحصر فكر عصر النهضة بهموم الفردوس و الجحيم، كما كان في عصر الإيمان، و الظلمات و الوسطي. و إنّما بدأ الناس يهتمّون بواقعية ظواهر العالم المباشر من حولهم[٣].

٦ ـ إحياء علوم الحضارة الكلاسيكية و الإنسانية

و امتداداً لتطورات طرائقية العقلانية في البحث المعرفي، ظهرت العلوم الإنسانية، ابتداء من الرؤى التي جاء بها «ڤولتير» (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨)، و «ديفيد هيوم» (David Hume) (١٧١١ ـ ١٧٧٦) و غيرهم، ضد عقيدة الإيمان المسيحي. تمثلت هذه الرؤى بتقدّم المعرفة العلمية، في مقابل الإيمان، بخاصة في القرن (١٩). فتمثلت بأبحاث «تشارلس ليل» (Charles Lyll) و داروين وغيرها من أبحاث و نظريات في مختلف المجالات المعرفية. فظهرت الإنسانية العلمانية (Scientific Humanism)، التي تعتبر أن المصدر المعرفي الوحيد هو البحث في مادية الظواهر، سواء منها الجامدة أو الحية.

---

(٢) حسين فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة؛ ٩٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، ١٩٨٦)، ص ٨٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

و اعتبرت الطرائقية الوحيدة التي تهيئ معرفة ذات صدقية لتفسير الظواهر و مسببات حركاتها الطبيعية و الاجتماعية، في خلاف و تناقض مع الأساطير و السحر و النصوص الدينية.

تؤلف العلمانية نهجاً معرفياً أخلاقياً للمعيش بمعزل عن تأثير الدين و سيطرته في إدارة شؤون المجتمع، و الاهتمام بهموم الوجودية القائمة. و تتحقق إدارة المجتمع من قبل إرادة أفراد المجتمع و ليس حسب نصوص دينية و أساطير، بما في ذلك فصل الدولة عن الدين.

٧ ـ الحركة الإنسانية

ترجمت الحركة الإنسانية في مطلع عصر النهضة، التي يرجع تاريخها إلى بعض مصادر إغريقية و رومانية، و ما كانت تتضمن من قيم إنسانية، و صيغ معيش كانت تمارس في عصور الحضارة الكلاسيكية. ظهرت الرؤية الإنسانية تبحث في هموم الإنسان، بدلاً من عبادة الله و امتداده إلى القديسين. أحيا عصر النهضة إنسانية الفلسفة اليونانية، فكان «بروتاغوراس» (Protagoras)، الذي اعتبر الإنسان قياس كل شيء، أي نسبية العلاقات و القيم، و مبادئ حق الشك، في مقابل استبداد السلطة و العقيدة الدينية.

كان «بترارك» (Petrarch) (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) العالم و الشاعر الإيطالي، أول و أبرز رائد في ترجمة الآداب و المعرفة الكلاسيكية. روّج دراسة الأدب الإغريقي و الروماني، في مقابل سكولاستية القرون الوسطى. لقد جمع بترارك و اقتنى بعض النقود الرومانية، و جمع بعده «براتشوليني» (Bracciolini)، في القرنين (١٤ و ١٥)، بعض المنحوتات و المخطوطات الرومانية. فسخّرت أشكالها في ابتكار و إحياء الكلتشر الكلاسيكي.

و جاء من بعده بقرن «إيراسموس» (Erasmus) الفيلسوف الهولندي (١٤٦٦ ـ ١٥٣٦)، و هو فيلسوف لاهوتي دعا إلى إصلاح الرؤية الدينية عن طريق التعليم و المعرفة بصيغ توفيقية. و اعتبر المؤسسة الدينية المعوق الأول لرؤية جديدة، فدعا إلى تقبل الرؤية الكلاسيكية كما ظهرت بصيغتها في الحركة الإنسانية. فجاء برؤية معتدلة للمسيحية في مقابل تلك اللوثرية المتجذرة و الإيفانجليكية المتحمسة و الأصولية، مؤكداً المعرفة و حرية الإرادة بدلاً من الإيمان. و اعتبر أن رؤية الاستمتاع الأبيقورية لا تتعارض مع المسيحية.

و ما يهمنا من البروتستانتية هنا، هو الرؤية التي تفرعت منها و التي تمنح حق سلطة الفرد في مقابل سلطة المجتمع. و هي الرؤى التي تطورت و نضجت فيما بعد مع ظهور الرؤية الليبرالية. كما يهمنا هنا الرؤية البروتستانتية التي اعتبرت تراكم الرأسمال، و عقلنة تراكمه، و العمل الجدي، لا تخالف رؤى/ الشريعة الدينية، بل اعتبرتها تقوى لخدمة الله.

٨ ـ الإنسانية الكلاسيكية، سقراط و شيشرون

تمثلت الرؤى الإنسانية في الفلسفة الكلاسيكية، بموقف الفيلسوف سقراط و السياسي و الخطيب الروماني ماركوس توليوس شيشرون (Cicero)، في القرن الأول ق. ع. اعتبر هؤلاء الفلسفة و التطور المعرفي، حصيلة ممارسة يحققها فكر الإنسان، و أن الفكر نفسه يحقق المعرفة، التي تتقدم و تتوسع خلال الزمن، و تضم مختلف الفنون و العلوم. و ليس عن طريق الإلهام الإلهي.

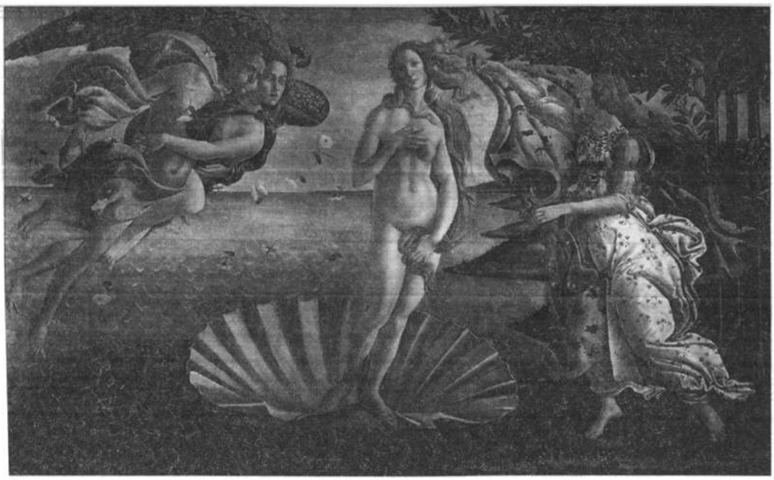
و توسعت هذه الرؤى ضمن نظريات و مفاهيم تنوعت في استنتاجها، و التي تعبّر عن تجربة الإنسان التي يحققها الفكر، معرفة الإنسان نفسه بنفسه، كما معرفة الظواهر الطبيعية و مسببات حركاتها.

و من بين أهم الترجمات و النشر في تلك الحقبة كانت إعادة طباعة المجلدات العشرة للكاتب و المعمار الروماني «ڤتروڤيوس» (Vitruvius)، التي نشرت أصلاً في القرن الأول ق. ع. ثم نقحها «ألبرتي» (Alberti)، لتتوافق مع رؤى عصر النهضة. كان لهذه الطبعة دور فعال في توضيح المعالم المعمارية الكلاسيكية، و ترويج أهميتها.

٩ ـ حماسهم للأدب الكلاسيكي و رسمهم الأساطير الكلاسيكية

كان من الطبيعي أن يعجب قادة الحركة الإنسانية بالأعمال الفنية التي سعت إلى إحياء العالم الكلاسيكي الذي طمر لعدة قرون. فبدأ الفن يعبّر في القسم الثاني من القرن (١٥)، عن ناحية أخرى لرؤى عصر النهضة، و هي حماستهم إلى الأدب الكلاسيكي. تمثل هذا المنحى في رسوم «بوتيشللي» (Botticelli) (١٤٤٥ ـ ١٥١٠)، برسمه أساطير رومانية منتقاة من أدب «أوفيد» (Ovid)، كرسم لوحات تبين ولادة فينوس، إلٰهة الحب. و في تزامن مع هذه المبتكرات في مجال الشعر، ابتكرت صيغ تعبّر عن مناظر طبيعية (Landscape). فسعى «بلليني» (Bellini) (١٤٣٠ ـ ١٥١٦)، في رسومه إلى تصوير

المناظر كما هي في الواقع. و كان بهذا التقدم في ضبط النسب و البرسبكتيف، تحقيق إحياء الجمالية الكلاسيكية. فظهرت دراسات «جيورجيو ڤساري» (Giorgio Vasari) (١٥١١ ـ ١٥٧٤) تصف هذه المرحلة لعصر النهضة المتقدم (High Renaissance)، و تضمنت أسماء فنانين جبابرة مثل: ليوناردو دافنشي، و مايكل أنجلو، و رفائيل، و تيتسيانو فيسيللو ((Titian (Tiziano) Vecello).



ولادة فينوس ـ بوتيتشللي

كما حققت النقلة التكنولوجية التي تداخلت مع التشخص ابتكار الطباعة. طبع أول كتاب في منتصف ق. (١٥). و هيّأ ابتكار الطباعة لتوفير المعرفة لكثير من أفراد المجتمع، فانتشر التعليم في أوروبا، و سرّعت بناء القاعدة المعرفية و الأيديولوجية لعصر النهضة. فبدأ يتغير تركيب و إدارة المجتمع الأهلي، ليأخذ تركيب المجتمع المدني. المهم هنا أنه لم يلاقِ ابتكار الطباعة و انتشار الكتب و معها المعرفة مقاومة من قبل الشبكة الكلتشرية، و لا من قبل المؤسسة الدينية، بل كانت الكنيسة هي المستفيد الأول من الطباعة، بطباعتها الإنجيل و الكتب الدينية الأخرى. إضافة إلى ظهور قراء تلامذة الجامعات التي بدأت تتأسس اعتباراً من ق. (١٤)، كما أدت إلى تنوع القراءة عند رجال الدين الـ «سكولاستيين» بعامتهم[٤].

(٤) تأخّر قبول الطباعة في العالم الإسلامي عدّة قرون، حتى منتصف القرن التاسع عشر، و تأخّر معه انتشار المعرفة. و لم يزل العالم الإسلامي من بين أقلّ شعوب العالم قراءة. كما لم يزل بعض الأدب الديني، كطباعة =

١٠ ـ عصر النهضة و ابتكار العلوم الحديثة و القادة العلماء

أحدث عصر النهضة تقدماً في العلوم لم يكن له مثيل سوى في العصر الكلاسيكي، حينما ظهر المفهوم المادي للظواهر. و إذا سطرنا بعض أسماء علماء عصر النهضة، لحقبة قصيرة، سيتبين لنا مدى ما أنجز هذا العصر من حيث الكم و النوع من المعرفة الجديدة. لم يكن ذلك انفتاحاً معرفياً فحسب، بل اكتشاف المبادئ التي أسست قاعدة العلوم الحديثة، و التي نقلت المعرفة من صيغتها الأنالوغية الوصفية إلى مبادئ القواعد التي ينبني عليها تكوين بنيوية الظواهر. فنجد في حقبة أقل من قرن و نصف القرن، ولادة ستة من بين الذين وضعوا أهم مبادئ العلوم الحديثة، و هم:

أ ـ جوهان غوتنبرغ (Johann Gutenberg) (١٤٠٠ ـ ١٤٦٨)، ابتكر الطباعة بأحرف معدنية منفصلة[٥].

ب ـ نيقولاوس كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus)، (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣)، قال إن الأرض و سائر الكواكب تدور حول الشمس.

ج ـ تيكو براهي (Tycho Brahe) (١٥٤٦ ـ ١٦٠١)، حدد مواقع النجوم بدقة.

د ـ غاليليو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) بيّن أن الأرض تدور حول الشمس.

هـ ـ وليم هارفي (William Harvey) (١٥٧٨ ـ ١٦٥٧)، اكتشف الدورة الدموية.

و ـ كرستيان هايينز (Christiann Huyenes) (١٦٢٩ ـ ١٦٩٥)، ابتكر أول ساعة مزودة برقاص.

١١ ـ ظهور الرسم و النحت الكلاسيكي

لم يكن من الصعب تمييز العمارة النهضوية الكلاسيكية عن التي قبلها، بينما كانت هناك صعوبة في تحديد صيغة ظهور النحت النهضوي.

= القرآن، يطبع بصيغة صور لكتابة يدوية، و ليس ترتيب حروف، ربما لأنه اعتبر إنزال القرآن إلى البشر بخط يدوي، كما لو كان تركيب الحروف يخالف الإرادة الإلهية.

(٥) ابتُكِرَ الورق في القرن الثاني في الصين. من قِبَل شخص يدعى «تساي لون». و كانت أوّل المحاولات لإنتاج الورق باستخدام لحاء الشجر و الخرق. انتقلت هذه المعرفة إلى كردستان و من ثم إلى بغداد عام ٧٩٤م، و تأسّس أوّل معمل ورق. ثم انتقلت هذه الصناعة من بغداد إلى أوروبا. و أصبح ينتج بكميات تجارية في إيطاليا.
و في القرن الحادي عشر ابتكر حداد صيني طباعة الكتب، ثم وسّع جوهان غوتنبرغ (Johann Gutenberg)، تكنولوجية الطباعة في ألمانيا في القرن الخامس عشر و حسّنها.

اعتبر فساري، أن النحت الكلاسيكي بدأ مع أعمال نيكولا بيسانو (Nicola Pisano) (١٢٦٥ ـ ١٣١٤) لأنه استمد بعض معالم الأشكال النحتية من منحوتات الناووس (Sarcophagus)، التابوت الحجري الروماني، المتبقية بين الخرائب الأثرية الرومانية.

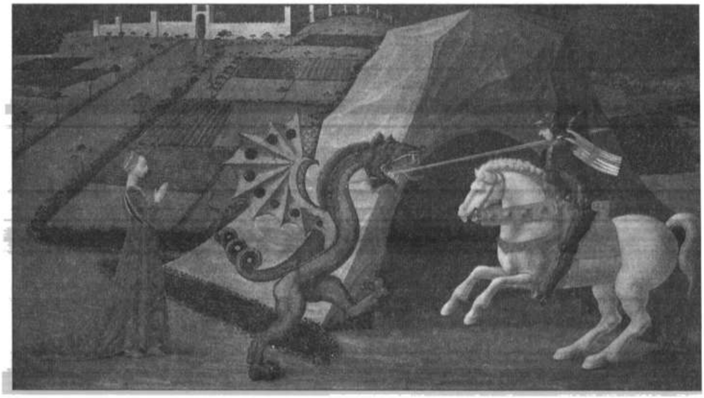
قاد دراسة النسب، و تشريح البدن، إلى هدف تحقيق الشكل المثالي. مع ذلك لم يتبلور هذا الهدف قبل ق. (١٥)، إلا بعد أن تجاوز و أهمل الرسم الأشكال الرمزية لبدن الإنسان و الطبيعة، كما كانت في مخيِّلة الأيديولوجية الدينية.

حقق هذه المهمة الجبارة شخص واحد و هو جيوتو. و قد عبّر عن هذا الإنجاز و المهمة بوليزيانو (Poliziano) في إبيغرام (Epigram)، بقصيدة قصيرة. قوله عن لسان جيوتو: أنا الرجل الذي عن طريقه تحقق إحياء الرسم، و جعلته يعيش مرة أخرى.

لقد كان لجيوتو دور فعّال في تأسيس طراز واقعية الطبيعة في تصوير الأشكال في الرسم. لم يكن من سابق له في الزمن غير تشيمابوي، حيث تحققت النقلة من الرسم الرمزي إلى واقعية الطبيعة. بيَّن المؤرخ فساري في عام (١٥٥٠) أن تطور فن الرسم من بعد جيوتو، أصبح في دور تطور مطرد في تأسيس الفن الكلاسيكي لعصر النهضة، حتى وصل كماله في أعمال مايكل أنجلو.

وصف ألبرتي ما تحقق في الرسم بقوله: تؤلف الصورة نافذة من خلالها يتمكن المشاهد أن يرى عالماً صغيراً ابتكر من قبل الفنان. فأصبح الرسم يعالج ضمن معايير حلول علمية؛ حيث تتطلب ملاحظة صارمة و دراسة دقيقة، لعرض البعد الثالث في لوحة الرسم.

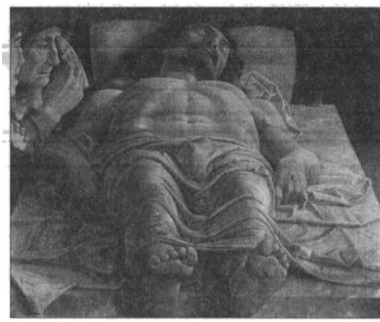
ـ قادت دراسة النسب و هيكلية بدن الإنسان من قبل الفنانين، إلى دراسة منظمة و لتجارب في الرسم مباشرة لأبدان عارية لتحقيق نودية مقنعة. ركّز الكثير من الفنانين على مشاكل بنية بدن الإنسان كرسوم «مساتشيو» (Masaccio) (١٤٠١ ـ ١٤٢٨) و اللاحقين من بعده، مثل اوتشيلو (Uccello) (١٣٩٧ ـ ١٤٧٥) و غيرهما، بما في ذلك مانتينْيا (Mantegna) (١٤٣١ ـ ١٥٠٦)، فحققوا بمجموعهم الصفة النحتية في الرسم.



القديس جورج والتنين ـ أوتشيللو



ترونو مادونا ـ تشيمابوي



رثاء المسيح ـ مانتينيا

رسم ماساتشو، في بداية ق. (١٥)، آدم و حواء عراة، غير أنها صورة جاءت بعامتها خجولة، بقدر ما ظهرت حواء عارية خجولة. فلم تتضمن الجرأة، و لا التحدي الذي سنشاهده في تمثال ديفيد الذي نحته دوناتلو، و بعده بزمن قليل مساتشو.

نَضّج «دوناتلّو» (Donatello) (١٣٨٦ ـ ١٤٦٦) نحت عصر النهضة الكلاسيكي في تمثال ديفيد (David). لم يكتفِ دوناتلو باستنساخ النماذج الرومانية، و إنما عمد إلى تحقيق نحت كلاسيكي نهضوي، بصيغة رفيعة كما حققها الكلاسيكيون الأصليون. جاء الشكل النحتي لتمثال ديفيد، عملاً صرحياً من مادة البرونز، قائماً من غير أن يكون مستنداً إلى جدار أو جزء منه. كما كان معتاداً، في القرون الوسطى و لا سيّما في واجهات الكاتدرائيات و الكنائس.

ظهر هذا المثال بصيغة الـ «نود» (Nude)، ليؤلف عرضاً لجمالية بدن الإنسان. لم يتردد دوناتلو في إظهار مختلف معالم البدن، بما في ذلك إظهار قضيب الذكر، بل ذهبت عبقرية دوناتلو أكثر من هذا، فقد ألبس رأس هذا البدن العاري قبعة ليؤكد بهذا التناقض، عُري البدن(٦). فكان تحدياً لرؤى الكنيسة، التي كانت تتردد، في رؤى شكل عُري الإنسان(٧). عرض هذا التمثال في الساحة العامة الرئيسية في فلورنسا في بداية القرن (١٥)، و تقبله المجتمع الفلورنسي.

لقد اعتبر الفكر التقليدي، و الإبراهيمي منه بخاصة، أن معالم البدن الطبيعية، و منها الأعضاء التناسلية، بكونها عورة الإنسان، بالنسبة إلى الذكر و الأنثى. لذا افترضت أيديولوجية مسيحية عصر الظلمات ضرورة إخفائها(٨)، لأنها أقرنت هذه الأعضاء من بدن الإنسان بالخطيئة.

ظهر مايكل أنجلو بعد دوناتلّو، و قرر منذ صباه أن ينافس مهارة تكنولوجية و حسية الكلاسيكيين. فحقق في أحد أعماله الأولية منحوتة باعها بكونها قطعة قديمة أثرية رومانية. مثلت هذه القطعة النحتية شكل الإله «كيوبد» (Cupid). كما حقق عن طريق الدقة النحتية صورة دقيقة لفيزيولوجية بدن الإنسان، غير أنه، ما إن حقق كمالية دقة محاكاة بنية الجسم (Physique)، حتى بدأ بتجاوزها، و عبَّر عن تفرده و خصوصية ذاته كموقف حسي من النحت، كشكل و موضع.

بهذه النقلة الجبارة، تجاوز مايكل أنجلو عصر النهضة، و أسس بذلك مبادئ الطراز المانري (Mannerism). فحينما حقق دوناتلو الكمال الكلاسيكي في منحوتاته في عصر النهضة، تجاوز مايكل أنجلو هذا بصيغته الأولية الكلاسيكية.

---

(٦) كان بعض كتاب و قادة الفكر في الغرب، حتى منتصف القرن ٢٠، يسعون إلى تجنّب إظهار العرُيّ. و حينما ظهر في الفنون الكلاسيكية، أقدموا على تبريرها.

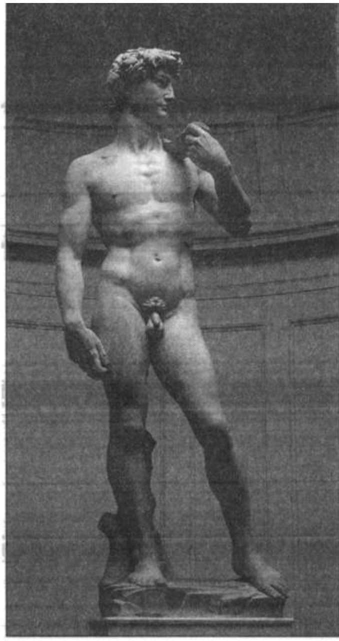
فرّق الباحث و المؤرخ في مجال الاستطيقية، كنث كلارك في كتابه بين نوعين من العري، الراقي و الرفيع، الذي اصطلح عليه بـ النود (Nude)، و الآخر الذي اعتبره مبتذلاً ببورنوغرافي (Pornography). و بيّن أن العري في جداريات مدينة بومبي الرومانية، بكونها بورنوغرافية. و إذا أخذنا بهذا المنطق، يتعيّن اعتبار الأشكال التي تصّور مختلف صيغ التجامع الجنسي بكونها مبتذلة، ينطبق هذا المنطق على الأشكال النحتية التي ظهرت في معبد ماهاديف، في گجوراهو (Kandarya Mahadev temple)، في الهند. انظر: Kenneth Clark, *The Nude: A Study in Ideal Form*, A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, (Book 2) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972).

(٧) لم يظهر القسم الأعلى عارياً من منحوتات المسيح، إلا في منتصف القرن ١٢.

(٨) لم يتمكّن الفنان لحدّ تاريخنا في العالم الإسلامي، أن يتجاوز هذا الحاجز السيكولوجي.



ديفيد ـ دوناتلّو



ديفيد ـ مايكل أنجلو

كان برونلسكي نحاتاً و صائغاً، تدرب على رياضيات الهندسة، فطوّر قوانين و مبادئ البرسبكتيف. كان زميل دوناتلو في البحث و الرؤى.

انحاز تدريجياً نحو العمارة، و أخذ يمارسها كخبير و معمار. كان أشهر عمل معماري حققه قبة كنيسة كاتدرائية فلورنسا.

أعلنت بلدية فلورنسا مسابقة تقديم عرض لمعالجة بناء سقف كاتدرائية فلورنسا، إذ كان قد بوشر العمل في بناء الهيكل، و لكن ظهر أثناء سير العمل أن باع «Span» القبة أوسع من قدرة التكنولوجيا القائمة و تقاليد الحرفة، فاضطرت البلدية إلى أن تعلن المسابقة. كان برونلسكي من بين الكثيرين الذين قدموا مقترحات، و ما قدمه كان أكثر إقناعاً من غيره و أقل تكلفة. أثناء سير العمل، عجز أعضاء لجنة البلدية و الكنيسة عن تفهم التكنولوجيا التي كان يقودها، فبدأت الاعتراضات و المساءلات، و بدلاً من أن يوضح برونلسكي ما كان يفكر و يعمل به، استقال من العمل، و رفض الرجوع إليه.

كانت لجنة إدارة العمل عند تكليف فيلبو برونلسكي (١٣٧٧ ـ ١٤٤٦)، قد فرضت عليه شريكاً في العمل هو غيبرتي (Ghiberti)، الذي صمم باب الكاتدرائية، و كان أشهر صائغ و حرفي في فلورنسا، باعتبار أن برونلسكي لم يكن له الخبرة المناسبة. و بما انه لم يوجد من يتمكن من مخاطرة تكملة العمل، بما في ذلك النحات المشهور غيبرتي، فلم يرجع برونلسكي إلى العمل إلا بشروطه، و أثبت بذلك تفرده. أكمل و حقق التكنولوجيا الجديدة، و التي تخالف التكنولوجيا البيزنطية و الرومانية، و التي كانت تستند إلى بناء قبة مونوليثية (Monolithic). و هو سقف ضخم يحمل الثقل، و في الوقت نفسه يحمي المبنى من العوامل المناخية. فكان ابتكار برونلسكي، إنشاء سقفين منفصلين: **الأول** خارجي يحمي المنشأ؛ و **الثاني** يعرض شكل عمارة القبة من الداخل. و تمكن بابتكار هذه التكنولوجيا من تسقيف باع كبير، بتكلفة مناسبة. كان الأول من نوعه، و أصبحت تكنولوجيا متبعة. و من بين الطرائقيات التي سخّرها، في مجال تقليل التكلفة، بدلاً من أن يستعمل هيكلاً خشبياً لتسهيل حركة العمل، و حمل ثقل القبتين أثناء سير العمل، و هو المعتاد، فإنه ملأ كامل الحيز بالتراب، في تصاعد مع متطلبات العمل. و بدلاً من إزاحة التراب عند إكمال العمل بتكليف عمال لهذا الغرض، و زيادة كلفة العمل، كان يرمي في التراب خلال مرحلة التراكم، قطعاً نقدية من الذهب، بين حين و آخر. فأعلن بعد انتهاء العمل، أن كل من يجد قطعة ذهب فهي ملك له. فهجم الناس، و أزالوا التراب حتى ظهر حيّز الكاتدرائية بكامله.

١٢ ـ بداية تنشئة عمارة عصر النهضة، برونلسكي و الموقف من البدن

بدأت البيئة الكلتشرية تظهر حركة إحياء العمارة الكلاسيكية، بما تتضمن من أشكال و صيغ تعبر عن رؤى كلاسيكية. حينما باشر فيلبو برونلسكي تصميم قبة كاتدرائية فلورنسا (١٤٢٠ ـ ١٤٣٤)، حيث تجاوز مختلف معالم العمارة الغوطية، و استبدلها بمعالم رومانية، متمثلة بقوالب (Mouldings) نحتية، تؤلف أو تغلف الكورنيشات (Cornices)، و تتوج العواميد (Capitals)، و العواميد الملتصقة بالجدران (Pilasters)، اعتبر معاصروه أن هذه المعالم تمثل مفردات لمعالم صور للعمارة الكلاسيكية، و اعتبرها البعض الآخر خطوة تجاوزت العمارة التي جاء بها الشماليون. و يقصد بها من الخارج، و كان يقصد بذلك العمارة الغوطية، باعتبارها غريبة عن أرض إيطاليا.

فقد كان ينظر إلى البدن في أوروبا في القرون الوسطى، أو حتى منتصف ق. (١٤)، ضمن مفهوم الأيديولوجية المسيحية للنظام الكوني. حيث تؤلف السماء السمو الكوني، و هو القسم الأعلى من الكون، موقع الله و الملائكة. و قد انسحب هذا السمو إلى القسم الأعلى من بدن الإنسان، حيث الرأس، و هو الجزء العلوي الذي ينظر إلى نور الشمس، و يقترب من مقر الملائكة[٩]. بينما العالم الدنيوي، و هو الموقع الأسفل من الكون، حيث يعبث الشر و الشيطان، و حيث يرقد الإنسان المخلوق، في انتظار يوم الآخرة. يتمثل هذا القسم الأسفل من الكون في الأسفل من البدن، حيث الفخذ و الرجلان، و هما عامودان يحملان البدن، و يخفيان عورة البشر. فكان عليها أن تستر عورة الإنسان و أسفل بدنه حفاظاً على العقيدة، و تأمين خلاصية (Salvation) البشر.



صورة المسيح، كما ظهر في الربع الأول من ق. (١٤)

مع تطور المانرية و الكلاسيكية المحدثة، اكتسب بدن الإنسان، في الرسم و النحت، تركيباً فيزيولوجياً و لوناً، أقرب إلى الواقع الطبيعي. و أصبح الشكل الخارجي لبدن الإنسان أكثر امتلاء، و صارت حنية الورك أكثر بروزاً[١٠]. و بدأت فيزيولوجية الجسم تكشف عن نفسها. و من بين أول من كُشف عن بدنه الأعلى كانت صورة المسيح، كما ظهر في الربع الأول من ق. (١٤).

إلا أن المسيح، بالرغم من تطور عقلانية إظهار شكل الأعضاء التناسلية في الرسم و النحت، لم يتخلَّ عن غطاء عورته. كما أصرت العذراء على لباسها القروسطي، و لو ظهرت أحيانا عورة الطفل. غير أن، حواء عارية ظهرت في عالم الجنة، قبل أن تنقل إلى العالم الدنيوي. و ظهر معها الآلهة الهيلينية عراة، من الذكور و الإناث. فظهرت فينوس عارية في فنّ التصوير النهضوي[١١]،

---

(٩) جورج فيغاريلّو، **تاريخ الجمال: الجسد و فن التزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا**، ترجمة جمال شحيّد، علوم إنسانية و اجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ٣٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٨.

تعرض جمالية بدن الأنثى، من غير أن يؤلف العراء تناقضاً مع لباس مريم المحتشم في مخيِّلة الأوروبي منذ عصر النهضة.

١٣ ـ أهمية نوع التربية في إدارة المجتمع

لا يظهر الفنان و لا الحرفي المتميز في المجتمع، ما لم تكن هناك تربية مناسبة في دور الطفولة التي تؤسس قاعدة لقدرات معرفية في تركيب الدماغ. تهيء هذه القاعدة قدرة تقبل البدائل و ابتكارها، كما قدرة تفعيل حق الشك و المساءلة. يبني الفرد على القدرات المعرفية و الحسية في دور الصبا، فيما إذا تهيأت له ظروف تربية مناسبة. فيسخّر هذه القدرات، لابتكار تكنولوجيات تتضمن معرفة حسية لمواجهة المتطلبات المتجددة. يطور الحرفي المتميز و الفنان المعرفة و ابتكار المصنّعات الجديدة و يشغلها بصيغها الجديدة. إن شرط قدرة هؤلاء ابتكار النقلة المعرفية، و الذي يكون المجتمع قد هيأ لهم مسبقاً القاعدة المعرفية و الحسية لتقبل ابتكاراتهم و دعمها، فتمتد أشكال هذه المصنّعات في الزمن، إلى حين استنفاد وظيفتها المعرفية و الزمنية. فيظهر الحرفي اللاحق المتميز أو الفنان، لإحداث النقلة اللاحقة. المهم في هذه السيرورة الجدلية الاجتماعية، أن الحرفي و الفنان هما اللذان يقودان تهيئة ظرف ظهور الجديد، أو غالباً ما يدركون قبل غيرهم ظهور ظرف الحاجة إلى الشكل الجديد و من ثم ابتكاره. هناك عوامل طبيعية و اجتماعية كثيرة تسبب ظرف ضرورة ابتكار الشكل الجديد، غير أنه لا توجد ضرورة وجودية لحفز تحقيق التغيير غير قدرات الابتكار التي تعي هذه الضرورة، لأنها تمتلك مسبقاً وعياً لقدرة الابتكار. و بتحقيق هذا الظرف الجديد، يتغير تركيب المجتمع، كعلاقات و إدارة، و مواقع و مقام الأفراد ضمنه.

و بينما يحرك المجتمع ككل، احتمالاً لظهور إمكانية (Potential) و الظرف الذي يتطلب حاجة جديدة، بقدر ما يتضمن من قدرات معرفية متنوعة، يتألف ظرف ظهور الفرد المبتكر الحرفي/ المعمار، كما يؤلف المجتمع في الوقت نفسه قدرات تلقٍّ و دعم لابتكار الشكل الجديد.

غير أن هناك ضمن المجتمع نفسه، فئات متعددة ترفض التغيير و التعامل مع الشكل الجديد، لأنه من جهة هناك المتضرر من ظهور الشكل الجديد، و لأنه يسبب تغيراً في الدورة الإنتاجية، و تبعاً مواقع و مقام و مصالح الأفراد ضمن الدورة الإنتاجية الجديدة التي تظهر بسبب الابتكار، بما في ذلك صيغ التسويق و التعامل العملي

و السيكولوجي مع الشكل الجديد، و إدارة المجتمع بعامته. من جهة أخرى، هناك الفكر الكسلان، الذي لا يتقبل الشكل الجديد، لأنه يتطلب معرفة جديدة للتعامل معه. و المعرفة الجديدة، لا تتطلب جهداً معرفياً فحسب، بل كذلك تعطيل ممارسات و علاقات كان الفكر قد تدرب و تربى على تقبلها، كما ابتكر في الزمن خصوصية ذاتية للتعامل. لذا يتطلب الشكل الجديد تجاوز خصوصية الراحة السيكولوجية التي كان الفرد يتمتع بها.

يؤلف رجال الدين و منظمته بعامتهم، مقولة أخرى في ظرف التغيير المعرفي. لقد انبنى الدين، منذ أن ابتكر ضمن متطلبات الإنتاج الزراعي، على فرضية تقول إن هناك قوى معرفية خارج قدرات الفكر، تمثلت ببعض الآلهة الطبيعية، و بقدرة الأنبياء، و تبعاً الله، في الأديان الثنيوية. فهي معرفة، بالتعريف، خارج الزمن و قدرة حق فكر الإنسان مساءلتها و الشك فيها. معرفة سرمدية، صالحة لكل مجتمع، و لذا هي خارج سيرورة تطور حضارة الإنسان.

إذاً؛ كما أن مسببات هذا العجز المعرفي في سيرورة حضارة الإنسان كثيرة؛ أشير باختزال إلى ما يهمنا منها، و قد كنت أشرت إليها سابقاً:

أ ـ بقدر ما تكون الأم جاهلة، فيتربى الطفل على معرفة محدودة و ضيقة، لا تتقبل البدائل، و تبعاً ينمو الطفل مع فكر كسلان.

ب ـ يتوسل الفكر الكسلان بقيادة تقوم بوظيفة قيادة الفكر بدلاً من إيجاد دور للذات. و يهيىء هذا الظرف المناسب لظهور الساحر و النبي و المرشد و القيصر و الملك و القائد «الأوحد و الضرورة»، و غيرها من الصفات بدلالة تقبل خضوع الفكر الكسلان لسلطة مركزية، تهيمن على قدرات التفكر. فيجد هؤلاء القادة موقعاً شاغراً، فيشغلون الوظيفة المتهيئة لهم.

ج ـ بقدر ما تكون البيئة الطبيعية و الاجتماعية محددة، خالية من تنوع الأشكال الحياتية و البيئية، و تعدد الكلتشريات المتفاعلة، كذلك يتربى الطفل مع فكر غير متهيئ لتقبل البدائل.

د ـ تتطلب المعرفة و الشكل الجديد جهداً فكرياً يسخّر في ابتكار تربية جديدة وتقبُّلها.

هـ ـ تتسبب المعرفة الجديدة في إحداث تغير في الدورة الإنتاجية، و تبعاً في مواقع و مقام الأفراد الاجتماعية، مما يتطلب من الفرد جهداً جديداً للتكيف مع الموقع الاجتماعي الجديد.

و إذا رجعنا إلى العالم الإسلامي، الذي كان قد انبنى أصلاً على عوز للبدائل، نجد شبكة كلتشريات البداوة لا تمنح أهمية في التربية للمعرفة الحرفية، أو قيمة للعمل، إذ جاءت الإبراهيميات بأيديولوجية تفترض أن مصدر المعرفة و التعقل ينحصر بالقدرة الإلهية، و تنكر قدرة العقل على الابتكار من غير أن يكون مصدرها خارج الفكر.

فرجل الدين في الأيديولوجيا الإسلامية، و الجالس في الجوامع الذي يقود الوعظ، لا يغنّي و لا يبني و لا يعزف الموسيقى، أو يطبخ أو يزرع أو يرقص، و إنما يؤمِّن قوت معيشه عن طريق الوعظ حصراً. فهو في عزلة تامة عن حركة الدورة الإنتاجية، و ما تتضمن من معرفة. و هو كيان مستهلك خارج الدورة الإنتاجية، لا يعي جدليتها. و لا يعظ سوى التعبد و نكران قدرات التفكر. و لم تزل البداوة تهيمن على كلتشريات العالم العربي، التي تلغي أهمية الحرفة و تنتقص من مقام الحرفي. لهذا السبب كان العالم العربي غير متهيئ لتقبل التطور الفكري والتعليمي الذي حققته أولا المعتزلة، ومن ثم السكولاستية؛ بما في ذلك تأسيس الجامعات، و فصل رؤى الدين عن البحث المعرفي، و غيرها من التطورات المعرفية التي أسستها السكولاستية. فأصبحت أوروبا متهيئة لابتكار كلتشريات، فنون و علوم، عصر النهضة. لقد جاء العصر الوسيط ليؤلف قاعدة ظهور الحداثة، ابتكارها و تقبلها، فأحدثت مجتمعاً جديداً ينبني على إنتاج المكننة، و ما تنتج هذه من أشكال للمصنَّعات. بينما عطل الوطن العربي في الحقبة نفسها الفكر المعتزلي، و لم يمنحها المجتمع حق تسخير حرية التفكر و الذات لذاتها، و لا الزمن المناسب لتتمكن من تطوير ما أقدمت عليه.

لقد كان الإنتاج التقليدي قبل عصر النهضة، في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية صورة واضحة في المعرفة التي يسخّرها مختلف أفراد المجتمع، و في مختلف مواقعهم في الدورة الإنتاجية، و يتمتعون بوعي دور لكل من المؤدين في الدورة الإنتاجية. إن سبب ذلك هو أن التغيير و الابتكار في تفعيل الدورة يحصل تدريجياً، مع معرفة جديدة متجزئة، لذا يصبح هناك قدرة على استيعابها من قبل أغلب أفراد المجتمع. فتؤلف مجموع المعرفة ضمن الدورة الإنتاجية معرفة واضحة عند أغلب أفراد المجتمع. كما يمتد التعرف إليها و تجربة ممارستها في الزمن. فتتأصل لتؤلف رؤى لتقاليد ضمن

القدرات المعرفية للمجتمع المعين. و هي معرفة أغلبها يتلقاها الفرد و يتلقنها منذ الطفولة، و يعيش معها طوال مدة حياته، و لا يتجاوز سوى بعض أجزائها ضمن سيرورة زمن الممارسة و التطور؛ فيتقبل الجديد منها، ضمن فجوات المعرفة التي يحملها، أو يبني الجديد على المعرفة القائمة المجربة.

لذا تنتقل معالم الطرز المعتمدة من جيل إلى آخر، و تتغير تدريجياً مع انتقالها إلى الأجيال اللاحقة. فتنتظم المتغيرات ضمن حركة جدلية التصنيع التقليدي. فتظهر الصورة الجديدة للتكوين الشكلي للمصنّع، التي لا تنحصر بجيل معين، و إنما يكون تقبل شكلها قد امتد إلى عدد من الأجيال.

إن حركة الدورة الإنتاجية التي يتعامل معها أفراد المجتمع التقليدي، هي حركة جدلية تظهر للوعي من غير جهد. بمعنى، يكون مختلف أفراد المجتمع واعين بالقدر المناسب بمتطلبات ضرورات التعامل، في المراحل الأربعة للدورة الإنتاجية. فكل فرد، سواء أكان مصنِّعاً أم متلقياً، فقيراً أم غنياً، يحمل معرفة مناسبة و متوافقة ضمن موقعه في المجتمع، معرفة عامة لتفاعل مناسب ضمن الدورة.

لنأخذ مثلاً، تصنيع رغيف خبز في المجتمع التقليدي، حيث أغلب موقع أفراد المجتمع، كانوا يدركون بقدر مناسب سيرورة تفعيل الدورة الإنتاجية لتهيئة رغيف خبز: تكنولوجية طحن البذرة، فتهيئة العجينة، و تصنيع شكل و شوي (Bake) العجينة، فنقلها و حفظها و مواعيد تناولها، و موقعها مع نوع الطعام، و تذوقها. حالة في تباين كلي مع معرفة تصنيع تنوع الخبز و بالطرق الممكننة.

١٤ ـ الرسم في عصر النهضة

كذلك لم يكن من السهل تحديد طراز الرسم النهضوي بمرجعية الرسوم الجدارية (Murals) الكلاسيكية، لأن ما حققته حركة النهضة في الرسم، كان أكثر تعقيداً و تركيباً و دقة، مما كان في الزمن الكلاسيكي. بمعنى، تطور الرسم النهضوي من غير الرجوع إلى النموذج الكلاسيكي. لأن الرسوم الجدارية الرومانية، لم تكن مكتشفة في المرحلة الأولية من تاريخ ظهور الرسم النهضوي. إذ لم تكتشف تلك الرسوم قبل ق. (١٥). كانت أعمال الرسامين المشهورين الإغريقيين، مثل أبيليس (Apelles) و زيوكسيس (Zeuxis)، معروفة فقط عن طريق الأدب اللاتيني. مع ذلك أثر وصف بليني (Bellini)، للرسوم الرومانية في الرسامين الأولين في عصر النهضة، كما كان له تأثير في النقاد

و الزبائن المتلقين. فقد تعلم قادة عصر النهضة من الأدب الروماني، أنه يتعين على الفنان أن يكون دقيقاً في تصوير الطبيعة، كما كان عليهم البحث عن الشكل المثالي[١٢].

وضع فنانو عصر النهضة المبادئ الرئيسية لتكوين الشكل لفن الرسم و النحت و غيرها من الفنون التشكيلية، فغيّرت الابتكارات التي أقدموا عليها رؤية المجتمع، التي لم تقتصر فقط على الفنون، بل كذلك نحو الطبيعة و الوجود بعامته. أذكر بعض مكتشفاتهم و صيغ الممارسة، و موقع دور الفكر في تفعيل المصنّعات. و من بين أهم هذه المظاهر التي جاؤوا بها، هي:

أ ـ ظهر الإنسان في الصور بكونه إنساناً يمارس معيشاً طبيعياً، و ليس صورة لكيان مجرد جامد، تحت هالة سماوية. و قد تجاوز بهذه الحركة شكل ذلك الإنسان «المخلوق[١٣]» خارج واقعية الطبيعة، فكان الرسم في السابق مرتبطاً بقوى مقدسة، خارج واقعية الوجود.

ب ـ ظهر الفرد بملابس عصره.

ج ـ ظهرت الطبيعة بصورتها الواقعية، لاندسكيب (Landscape)، أو سعت إلى تحقيق ذلك حسب قدرة تطوير تكنولوجية البرسبكتيف.

د ـ ابتكر البرسبكتيف، في تصوير بدن الكيانات الحية و الأحياز داخل الأبنية، كما بين الأبنية و ساحاتها و شوارعها. بصيغ تعبّر عن واقعية المعيش اليومي.

هـ ـ ظهرت مواضع اجتماعية، تعبّر عن واقعية المعيش اليومي، بصيغته الإعلامية، و بعضها حقيقته هزلية/ فكاهية. كما صورت العلاقات الجندرية بصيغ طبيعية، تعبّر عن واقعية العلاقة بين المرأة و الرجل في المعيش اليومي.

و ـ أحدث تغير جذري في «پلانات» الكنائس، و في علاقات الأحياز، عن تلك الغوطية. فتغير الـ «پلان» من شكل الصحن المستطيل الوسطي، مع أجنحة جانبية (Aisles)، إلى صحن وسطي مع قبة مركزية، مما أحدث تغييراً في طقس موكب القداس ليتوافق مع الصحن المركزي. فتكيفت ممارسة طقس القداس مع تطور العمارة، و ليس العكس.

---

(١٢) المثالي (Ideal) يعني هنا التوصل لشكل حيث يعبّر عن ما هو الأقرب إلى الكمال.

(١٣) المخلوق من خلق الله، و المولود يلد عن طريق التناسل البيولوجي.

ز ـ ظهرت الآلهة الكلاسيكية، إما مباشرة بكونها آلهة تقود الظواهر الطبيعية كما كانت وظيفتهما في أديان تعدد الآلهة، أو جسدوا الأساطير المسيحية بأشكال آلهة كلاسيكية.

ح ـ ظهرت معالم العمارة الكلاسيكية في الرسم.

ابتكرت و تحققت ممارسة هذه المتغيرات تدريجياً و بخطوات متعاقبة. مع ذلك جاءت في حقبة زمنية أقل من قرن. و إن كان بعض مظاهرها لم يزل متأثراً بطرز القرون الوسطى و الرؤى السكولاستية.



ملابس عصر النهضة في حالات متنوعة

حينما ظهرت المرأة في الصورة قبل ق. (١٥)، قبل عصر النهضة، بما في ذلك مريم العذراء، ظهرت برؤى المفهوم المسيحي الإلٰهي. فكانت تؤلف صورة هدفها أن تعرض الصفات الأخلاقية كما رسمت من قبل، لنصوص و وعظ منابر الكاتدرائيات. فالمرأة كغيرها من الأشياء لا تكتسب، بهذا المفهوم، صفة الجمال إلا بعد أن تنال حظوة السماوات. هدفها عرض معايير الفضيلة و الاحتشام و البساطة و القداسة و العفة[١٤].

١٥ ـ المتشخص و المختص

إن مقومات المعاصرة متعددة، و ما يهمنا منها هنا موقعان، في المرحلة الأولية من تطور عصر النهضة، و هما: التشخص، و التخصص. لقد امتدت المعاصرة في الزمن بعد أن تضمنت التشخص و الاختصاص لغاية منتصف ق. (١٨).

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

لقد ورثت الحداثة، من المعاصرة[١٥]، كلتشريات التشخص و الاختصاص المكثف، و كان لكلا هاتين الظاهرتين دور فعّال في ابتكار أشكال و تكنولوجيات جديدة.

و مع نضج حق حرية التفرد، ظهر معمار عصر النهضة، فتشخص، اعتباراً من الثلث الأول من القرن (١٥). كان جيوتو أول من خاطر خارج شبكة الكلتشريات التقليدية للقرون الوسطى، و تشخص. كما ظهر المتخصص مع هذه النقلة في الدورة الإنتاجية لموقع الفرد المتشخص، في تلك المرحلة نفسها. و حينما تحرر المتشخص من التزاماته بتنظيمات و طقوس و علاقات الحرفة التقليدية، تجاوز بذلك هيمنة الكلدات.

تفرد المعمار/ الفنان في تكوين سيكولوجية هويته، و أصبح يعرض ما تبتكر قدراته الابتكارية من أشكال جديدة، أو فصل المختص نفسه عن العاملين في المجالات الأخرى، و تشخص في موقعه في الدورة الإنتاجية، حيث أخذ يقدم خبرة يختص بها دون غيره. و هكذا انبنت عمارة عصر النهضة على حرفة متقدمة، حيث أصبح يقود كلدات الحرفيين، و ما تحمل هذه من التزامات و كلتشريات، تفرض تقاليد على العمل، للفئة التي تمثلها، و ما يتبعها و يدعمها من طقوس. و إنما جاء الفرد المتفرد المتشخص، و أخذ يبتكر ما يحلو له من أشكال و تكنولوجيات، فوسع شبكة الكلتشريات التي أخذت تتضمن أشكالاً جديدة، و تعاملاً جديداً مع هذه الأشكال. لا يقود أو يحدد قدراته سوى عاطفته و نزواته، و المعرفة التي اكتسبها كفرد، و حسيات أخذ يتفرد بها، حيث تنبني كل من هذه المناحي السيكولوجية على قدرات الابتكار، التي أطلقتها الذات لذاتها. و هكذا نقل الفرد المتشخص موقعه في المجتمع، من كونه حرفياً، إلى موقع يجالس الأمراء، و قادة الفكر و رجال السلطة، لا بكونه حرفياً في خدمتهم، و إنما كفرد مفكر حر، يتمتع بقدرات فنية و حسية و معرفية، لا يتمتع بها غيره من أفراد المجتمع، سواء من كانوا في السلطة أو من بين العامة. فيظهر بينهم المبتكر و يتميز منهم بما يبتكر، بينما كان الحرفي التقليدي يبتكر الأشكال ليعبر عن أيديولوجية المجتمع، كما ينظمها و يبتكرها قادة المجتمع، رجال السلطة و الدين، و تقودها و تنظمها الكلدات. أصبح المتشخص يبتكر الكلتشريات، و يعبّر عنها بأشكال من محض قدرات ابتكاره. فظهرت أشكال لم تخطر ببال أحد، من أفراد السلطة أو رجال الدين، و العامة، فتفرد بذلك عنهم.

---

(١٥) في مفهوم هذه الأطروحة، بدأت المعاصرة مع عصر النهضة، مع جيمابوي و جيوتو، بينما بدأت الحداثة مع الثورة الصناعية و عمارة الحديد الصبّ.



نداء القديس ماتيو ـ كرافاجيو



ميدوزا ـ كرافاجيو



القديس جون ـ كرافاجيو

اقترن مع ظهور عصر النهضة، عوامل اجتماعية و فكرية و طرازية غيّرت علاقة الفكر و البدن مع الوعي بالوجود، و وظيفة المادة في إدامة الوجود. فبدأ الفرد كذات، يتمتع بسيكولوجية مستقلة، و يمنح الحق لنفسه بأن يبتكر، و يمنحه المجتمع هذا الحق. و من غير هذا الحق الذي أخذ يتمتع به الفكر، تحققت تنشئة النقلة إلى حرية الفرد، و تأسيس عصر النهضة، و التي أصبحت تمثل المرحلة الرابعة لتطور حضارة الإنسان، مرحلة الصيد و الزراعة و تكوين الحضارات.

إن قدرات الابتكار هي قدرات تتمتع بها طبيعة بيولوجية الإنسان، باعتبارها أحد مركبات طبيعة الفكر. و لذا لم يعد ينتظر، الكثير من المبتكرين في عصر النهضة، موقعاً لهم مضموناً في الجنة، يؤمن الخلود، كما كان الأمر بالنسبة إلى المؤمن. بينما أصبح يحقق الفرد المتشخص الخلود لنفسه، عن طريق ما يبتكره، باعتبار أن المادة المصنّعة المبتكرة، و ما تتضمن من قدرات ابتكار، هي التي تمتد في الزمن، فيتحقق الخلود بقدر إدامة قيمة الشيء المبتكر. و هذا ما أشار إليه أرسطو ضمن الفلسفة الإغريقية، باعتبار أن الخلود ينحصر في صفة الابتكار. و قد أكد هذا المفهوم في عصر النهضة، الفيلسوف بيترو پومپوناتزي (Pietro Pomponazzi) (١٤٦٢ ـ ١٥٢٥).

مع ذلك، لا تظهر هوية الفرد إلا ضمن هوية الجماعة التي ينتمي إليها، و لا يوجد له موقع اجتماعي يتفرد به خارج المجتمع.

لا يتفرد المتشخص عن هموم المجتمع، و لا ينكرها، و إنما يقودها، و يبتكر لها معالم للمصنّعات، كالأشكال المعمارية و النحتية، فيسخّرها المجتمع للتعبير عن همومه و خصوصيته، و إرضاء مركب الحاجة، فيعي أفراد المجتمع دلالات هذه الأشكال، و منهم الصفوة خاصة، ذلك بقدر ما يتقبلونها و يستمتعون بممارسة سلوكيات التعامل معها.

و بهذا يكون الفنان قد أضاف من عندياته رؤى جديدة إلى وعي وجوده و لأيديولوجية المجتمع. يعبّر المجتمع عن قدراته و همومه الحسية بالأشكال المعمارية و المصنَّعات التي يبتكرها له المتشخص. فيبتكر المتشخص معالم المصنَّعات، و يعرضها على المجتمع للتعبير عن ذاته و قدراته الفنية، و تبعاً توقيع موقعه في تراتبيات المجتمع. فيبتكر لنفسه موقعاً، كفرد متشخص، لم يكن قائماً قبل عصر النهضة، سوى لحقبة قصيرة في المجتمع الإغريقي.

يؤلف ظهور دور المتشخص في الدورة الإنتاجية، من بين أهم الثورات الفكرية في تاريخ تطور حضارة الإنسان، بعد ما حققه من قبله الفلاسفة الهيلنيين. و كما كان الفيلسوف الإغريقي أول مفكر يتفرد عن المجتمع، حقق الموقف و الرؤى الحرة المهطرقة و الإلحادية، فقد أقدم المعمار و النحات و غيرهم من فناني، و قادة حركة التشخص، على ابتكار حسيات جديدة لذاتهم، و للمجتمع في آن.

١٦ ـ المختص

أدى ظهور التشخص و المعرفة التي اقترنت معها، إلى تسارع تطور المعرفة و الحسيات. فظهرت كلتشريات متخصصة متعددة، تؤلف بدورها طقوم من تجمعات لكلتشريات شبه مستقلة ضمن تركيب شبكة كلتشريات المجتمع، لكل منها مقومات تدعمها معرفة و حسيات دعماً «ذاتياً»، بحكم ما يمتلك الاختصاص من مصالح مشتركة بين أفراد المجتمع المعين، و ما تتضمن من قيم و طقوس تجمع أفراد الجماعة، ضمن تكوين متسق.

يؤلف المتشخصون، بصفتهم مبتكرين، بيئة معرفية و تكنولوجية و وجدانية يتفردون بها كجماعة، و بمعزل نسبي عن شبكة الكلتشرية العامة. و بقدر ما تتبلور عزلتهم، تحتقن انسيابية المعرفة بين مراحل الإنتاج، أي فيما بين المراحل الأربع: الرؤيوية و التصنيع و التلقي و التغذية الاسترجاعية. و بقدر ما تبتكر من كلتشريات، تعبّر عن الاختصاص، تظهر مصنّعات بصيغ أطقم، تتضمن لغة و تعابير و ممارسات و سلوكيات و تطلعات و مصالح و طقوساً، بمعزل نسبي عن الأطقم الأخرى القائمة في المجتمع نفسه. فيجد المؤدّون المصنعون أنفسهم في مختلف هذه الأطقم الكلتشرية، و في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية، بمعزل نسبي عن الآخرين، و عن المراحل الأخرى للدورة الإنتاجية.

فظهرت أطقم كلتشرية في مختلف صعد التركيب الاجتماعي، تتكون من أطقم متعددة، لا في كونها أطقماً طبقية و مقامية، كما كانت في المجتمع التقليدي، بل أطقماً تتبني ضمن كلتشريات معرفية و سلوكية و وجدانية، تعبّر عن مزاجية الفرد المتشخص. كما أصبح الفرد حراً ينتقل من طقم إلى طقم كلتشري آخر.

و بسبب التطور في أشكال المصنّعات التي يبتكرها الفنان المتشخص، تعقدت المعرفة و توسعت، فكان لا بد من أن يظهر موقع آخر في الدورة الإنتاجية، و هو المتخصص، ليقوم بدور دعم المتشخص، فيهيئ له التكنولوجيا المتخصصة المناسبة، و ذلك ليتمكن هذا المتشخص من تحقيق ما تندر به قدراته و مخيِّلته.

و مع ظهور التخصص في مختلف العلوم و دورات الإنتاج، أضيف ظرف آخر إلى تعدد هذه المرجعيات، تطلب تعدد الاختصاصات، إلى تعدد معاني اللغات، و ذلك لتؤمن أداة دلالية و مفاهيم و سلوكيات و ضوابط تنظم هذه الاختصاصات

فيما بينها، حيث تنظم انسياب المعلومات بين مراحل الدورة الإنتاجية. و كلما تفردت هذه المرجعيات في همومها و تخصصت، أصبحت تؤلف ممارسات بمعزل عن اللغة الطبيعية للمجتمع. تتمثل هذه البيئات بتعدد اللغات الخاصة و المسخّرة في مختلف فروع التصنيع. تعزل نفسها هذه اللغات عن حوار المجتمع، و تبعاً لذلك يُعزَل عنها الكثير من حوار المجتمع. و تتمثل هذه باللغات المتخصصة و المتعددة بمختلف فروع المعرفة و التصنيع.

و هكذا، مع تطور الاختصاص، و ابتكار طقم كلتشري لكل منها، تتفرد به، حيث يتضمن معرفة و قيماً و سلوكيات جديدة يتفرد بها المتخصصون، بما في ذلك الدعابة و نزوات الفكاهة. فظهرت كلتشريات يسخّرها أفراد المهنة المتخصصة متمثلة بمهنة الطب، و العمارة، و سياقة العربات، و القضاء، و المزارعين، و التجار، و الرسامين، و غيرهم من الاختصاصيين. فتقوم كل من هذه الكلتشريات بوظيفة قيادة سلوكية أفرادها، و تهيئة القيم و دلالات اللغة التي تسخّرها ضمن اختصاصها، و في حوارها مع مختلف فئات و طبقات المتلقين.

تطورت العلوم في مختلف المجالات خلال حقبة عصر النهضة، و منذ منتصف ق. (١٨) بخاصة، و تسارع التطور أُسياً، فظهرت علوم و مفاهيم جديدة، متباينة تماماً مع الفكر التقليدي. فأُهمل الكثير من تلك المفاهيم و العقائد و الالتزامات. و بقدر ما تقدمت العلوم و توسعت المفاهيم و تراكمت، ظهر الاختصاص ليتمكن من استيعاب متطلباتها المتوسعة و المتجزئة. و مع تجزئة أدوار الرؤيويين و المصنِّعين، ظهر مثلاً في مجال التعمير: المهندس الإنشائي و الكهربائي و الصحي و الصوتي و المسّاح و غيرهم. فأصبح أغلب هؤلاء الأفراد المتخصصين يجهلون الكثير من متطلبات واقعية خصوصية معيش الفرد المتلقي. ففقدت، بهذا القدر، هموم المتخصص ارتباطها المباشر بمتطلبات الضمير الاجتماعي بعامته. و كان هذا العزل عاملاً مضافاً إلى عزل الرؤيوي المتفرد، عن المؤدين في مختلف المراحل الأخرى في الدورة الإنتاجية. فاختنقت، إلى حد كبير، السدادات بين مراحل الإنتاج، و بهذا سدمت و تضببت شفافية حركة انسياب المعرفة، و الشفافية التي كانت فعالة في الإنتاج التقليدي.

بالرغم من هذا الظرف، ظهر بين هؤلاء المتخصصين، من تمكنوا من التوفيق بين متطلبات الاختصاص و متطلبات هموم الفرد و وجدانية المجتمع عامة. فلم يعزل هؤلاء ضمائرهم و وجدانهم عن ضمير المجتمع، بل استمروا يتعاطفون معه، كما كان

الحرفي يتعاطف سابقاً ضمن علاقات المجتمع التقليدي. من هنا برزت في المجتمع المعاصر أصناف متعددة من المواقف للممتهنين نحو هموم المجتمع، و يمكن تصنيف أهمهم بثلاثة مواقف:

أ ـ المعمار المتعاطف مع هموم المجتمع.

ب ـ الممتهن التقني، و الذي يتمتع بمهارة و معرفة ضمن اختصاصه، و يمارس اختصاصه بكفاءة عالية من غير أن يكون للتعاطف مع هموم المجتمع موقع مهم في مخيِّلته و ضميره، كبعض المهندسين الشديدي الاختصاص.

ج ـ الممتهن الذي حصر اهتمامه في عروض تكوينية يتفرد بها للتعبير عن هويته، فيصبح الابتكار عنده وسيلة إعلامية هدفها التعبير عن خصوصية مركب الهوية التي يتفرد بها لا أكثر.

١٧ ـ الفنان

حينما يتهيأ ظرف لحرية إرادة الفرد الحرفي الجيِّد، و يتمكن من تسخير هذه الحرية في التعبير عن حسية الذات، يرتقي هذا الفرد إلى مقام الفنان. فالفنان هو حرفي جيد لا أكثر، اكتسب حق حرية الابتكار، أي قدرة التعبير عن أحاسيس الذات، و قد منحه المجتمع هذا الحق. إلا أن هذه الحرية مشروطة بمقومين: **أولاً**، يتعين أن يتمتع بقدرات حرفية متميزة. و **ثانياً**، تتوافق بين هموم الفرد الفنان مع مسيرة تطور هموم المجتمع، فيتمكن الفنان من التعبير عنها و قيادتها. خلافاً لهذه الشروط، سيعجز الحرفي عن اكتساب مقام الفنان.

و بما أن الفنان كفرد هو مبتكر الأشكال الجديدة نيابة عن المجتمع، و يكون بهذه الحركة قد عبّر عن خصوصيته في الوقت نفسه، لذا أصبحت تظهر الطرز لا باسم السلطة أو أيديولوجية معينة أو دين، و إنما باسم الفنان. فظهر الفنان المتفرد معترفاً به من قبل المجتمع.

و في إحدى المناسبات، حينما كان يستمع روستروبوفيتش[١٦]، لعزف أحد تلاميذه، أوقفه عن العزف، و قال له: اعزف لذاتك، لا تعزف للجمهور، دعهم يختلسوا سماع الموسيقى. قصد بهذه الملاحظة، أنه يتعين على العازف الفنان أن يركز على

(١٦) مستيسلاف روستروبوفيتش (Mstislav Rostropovich)، هو أهم عازف على آلة الچلو في القرن العشرين.

حسية الذات عند الأداء، و لا تنصب همومه على إرضاء ما يرغب به الجمهور. يعبّر عن هذا الحدث اختزال جيد لوصف دور الفنان في المجتمع، الذي هو في تباين عن دور الحرفي التقليدي.

إن أغلب فناني عصر النهضة، قادوا حركتهم، باعتبارهم قادة المجتمع نحو حضارة جديدة. كانوا بحكم هذا الموقف متعاطفين، لا مع هموم المجتمع و كما تمارس فحسب، و إنما هموم المجتمع كما يبتكرها، و ستصبح في المستقبل، معبرين عن هذه الهموم بأشكال مبتكرة جديدة، أو بأشكال تؤلف الرؤية الجديدة. هكذا كان موقف كل من برونلسكي و ألبرتي و من قبلهم بلوتارك كمنظّر.

لم تولَد كلمة فنان (Artiste) إلا في نهاية ق. (١٩)، للدلالة على الرسّامين و النحاتين الذين كانوا يُسمّون قبل ذلك «حرفيين»[١٧]. ثمّ توسعت دلالات هذا المفهوم، ليشمل منذ بدء القرن التاسع عشر عازفي الموسيقى[١٨] و ممثلي المسرح، ثم ممثلي السينما في القرن العشرين.

١٨ ـ تفعيل قدرات الابتكار

لا يحصل الابتكار الذي تسعى إليه القدرات الابتكارية فجأة، و من غير سبب محفّز خارج قدرات الذات، بل يفترض أن يكون هناك محفزات بيئية و اجتماعية تعي وجود إشكالية سيكولوجية، ضمن تركيب المجتمع الذي يتعين مجابهة همومه. كما يفترض هذا الوعي رؤى جديدة تحفّز قدرات الابتكار. يفترض هذا الظرف ثلاثة مقومات:

أولاً، يتعين أن يظهر وعي بوجود إشكالية سيكولوجية و/ أو إنتاجية، أصبحت تؤثر سلبياً في معيش المجتمع، سواء أكان المجتمع واعياً بها أم لا.

ثانياً، تتقدم القدرات المعرفية على توضيح نوعية الإشكالية و علاقاتها و ارتباطاتها مع صيغة المعيش القائمة، و تأثيرها السلبي في الدورة الإنتاجية أو المعيش بعامته.

ثالثاً، تقيّم هذه القدرات المعرفية، و تقيّم ضرورة معالجة هذه الإشكالية، و تفترض بأنها تستحق الجهد الذي تقدره في معالجتها.

---

(١٧) Nathalie Heinich, *Du Peintre à l'artiste: Artisans et academiciens à l'age classique*, Paradoxe (Paris: Editions de Minuit, 1993).

(١٨) ناتالي إينيك، **سوسيولوجيا الفن**، ترجمة حسين جواد قبيسي؛ مراجعة فواز الحسامي، آداب و فنون (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ١٥٢.

عند ذاك فقط تقدم القدرات و تبتكر صيغة لمجابهة هذه الإشكالية. و هي غالباً قرار ذاتي تتفرد به إرادة أحد قادة الفكر، من الفنانين: إن كان موسيقاراً أو شاعراً أو راقصاً. غير أن هذه القرارات و الخطوات لا تتحقق ما لم يكن هناك، في مكان ما في شبكة الكلتشريات قدرة فعّالة تدعم هذه الخطوات، سواء أكان هذا الدعم واضحاً أم ضمنياً، فتخاطر الذات، و تخوض في متاهة الابتكار. يحفز هذه المخاطرة، تحدٍّ سيكولوجي يستنفد جهداً كلياً بحيث يتمكن من تجاوز الشكل المعتمد. و بقدر ما تعي قيادة المجتمع ضرورة حسم الإشكالية، ستدعم سيرورة الابتكار. من غير هذا الدعم، ستتعثر الإرادة، مهما كان وعيها، و تعجز عن الخوض في سيرورة المخاطرة، فتتردد و تحبط مساعيها، أو تعجز عن أن تفكر فيها أصلاً. قد يقدم الفرد أحياناً، و في حالات نادرة، و يبتكر رؤى جديدة، و لكن من غير الدعم بالقدر المناسب، سيبقى الابتكار مُسبتاً إلى أن يعي المجتمع أهميته.

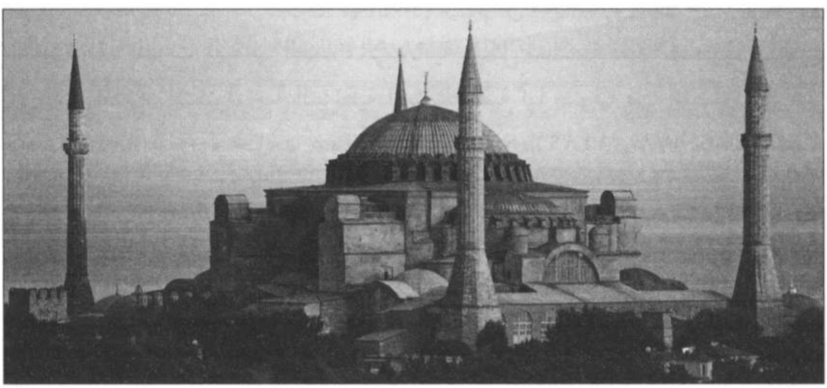
١٩ ـ سنان و عصر النهضة

سيتضح دور التشخص و ما يتضمن من مخاطرة سيكولوجية لإرادة قدرات الابتكار في تكوين المعاصرة، أو أهمية التشخص في تطور حضارة الإنسان و تطور الطرز، إذ نشير إلى تباين دور معماريْن متميزيْن في حضارتين مختلفتين، في تعمير عمارتيهما. الحضارة **الأولى** التي نشير إليها هي الحضارة العثمانية في حقبة ق. (١٦)، حيث ظهر فيها معمار متميز هو سنان. لم تتمكن هذه الحضارة من تجاوز محتبس بردمية شبكة الكلتشريات التقليدية، و لذا لم يظهر فيها التشخص، و بقي المبتكر ملتزماً بتقاليد الشبكة الكلتشرية القائمة، و خاضعاً لها. هذا بالرغم من قدرات المعمار سنان الابتكارية المتميزة. لقد ظهرت القبة في العمارة الإسلامية بشكل مستنسخ لقبة الصخرة، ق. (٧)، التي هي امتداد للتكنولوجية البيزنطية المتمثلة بقبة آيا صوفيا في إسطنبول، و التي جاءت بعدها بقرن. و جاءت عمارة سنان (Sinan) (١٤٨٩ ـ ١٥٧٨) التي تتمثل في أوجها بجامع سليمان الكبير في أدرنا، في ق. (١٦). و بالرغم من أن باع قبة هذا الجامع جاء أكبر من تلك في أيا صوفيا، و ما حققه المعمار سنان من رشاقة و اتزان في تركيب التكوين الشكلي؛ إلا أنه لم يتمكن من تجاوز شكل الجامع الذي امتد إلى التقليد البيزنطي، و الذي أصبح فيما بعد تقليداً للعمارة الإسلامية. و استمر هذا الشكل معتمداً بعد مرور عشرة قرون على بناء آيا صوفيا، و لم يزل. بمعنى أنه لم تتطور عمارة شكل الجامع، عن شكلها الأولي، و الذي كان أصلاً مستمداً من قبة العمارة البيزنطية.

فهي دلالة واضحة على عجز قادة العمارة عن تطوير العمارة، إلا ما ندر، كما هي كذلك دلالة على عجز قادة المجتمع عن تهيئة الظرف المعرفي و الحسي لظهور قادة في مجال العمارة تمنح الحق لنفسها بأن تخاطر و تتجاوز ما اعتمد سابقاً لها بعشرة قرون. لقد اقترن شكل جامع قبة الصخرة مع تأسيس الدولة الإسلامية، و مع الخلافة الأموية. فلم يظهر في المجتمع العثماني فكر يتجرأ على ابتكار شكل جديد و تكنولوجية جديدة تتوافق مع تطور العمارة الذي كان يحصل في عصر النهضة، و يتجاوز ما تحقق سابقاً في ظرف تنشئة الدولة الأموية.



مسجد أحمد ـ إسطنبول



آيا صوفيا ـ إسطنبول

وهذا يعني، أن المعمار سنان، لم يجد الدعم المناسب من شبكة الكلتشريات العثمانية، فبقي محتبساً في تقاليد تجاوزها الزمن، وذلك بالرغم من قدراته الابتكارية التي تتصف بعبقرية فذة. فعجز عن تطوير قبة الجامع، بالرغم من أن هناك من سبقه بأكثر من قرن من الزمن في ابتكار أشكال وصيغ إنشائية أكثر تقدماً.

في المقابل، ظهر برونلسكي، قبل سنان بقرن من الزمن، ولكنه تمكن من بلوغ التشخص، بل كان سبباً في ظهور هذه الظاهرة في مجتمع عصر النهضة، ومن بين قادتها. فتجاوز الكثير من تقاليد الممارسة المعمارية، سواء في علاقته كمعمار مع المجتمع، أو موقفه الرافض للتكنولوجيا القائمة، وتمسكه بتلك التي ابتكرها وسخّرها في قبة كاتدرائية فلورنسا، بالرغم من الاعتراض عليها من قبل القادة المسؤولين عن تعمير القبة، وتحديه الفاضح لرغبات الكنيسة وسلطتها (١٧ فلورنس) + (١٨ غوطية ـ العمارة الغوطية التي تحداها برونلسكي).

كان برونلسكي، مدعماً بنهضة فكرية وفلسفية وعلمية، متمثلة بوليم أوكهام (William of Ockham)، وغوتنبرغ، وكوبرنيكوس، وفرنسيس بيكن (Bacon)، هيأت له ولغيره فرصة الارتقاء إلى مقام المتشخص. أما سنان فجاء بقرن بعد برونلسكي، وقد ولد في بيئة منغلقة على نفسها، وانحدرت نحو الانحطاط والتخلّف. ولم يكن لديها حينذاك فكر فعّال قيادي في مجال العلوم والفنون غير رجال الفقه[١٩] والعسكر. وكان هؤلاء بمعزل عن المجالات المعرفية والفنية. فلم يظهر الفرد الحرفي/ الفنان ويتجاوز برادمية شبكة الكلتشريات القائمة التقليدية. ولم تتهيأ لسنان، ولا لغيره في عالم الإمبراطورية العثمانية، ظروف تطور ظاهرة التشخص في العالم الإسلامي بعامته، أو فرصة ارتقائهم لهذا الدور ضمن تطور حضارة الإنسان. انتظر العالم الإسلامي، حتى جاء الاستعمار الفرنسي والإنكليزي، بعد منتصف ق. (١٩)، وجيوشهما إلى الشرق الوسط، وحركت بعض نواحي الشبكة الكلتشرية التي جمدت منذ عدة قرون.

٢٠ ـ تصميم (پلان) الكنائس

إن أحد أهم هموم عصر النهضة في مراحله الأولية، كان مشكلة كيفية تصميم الكنائس، باعتبار أن الشكل الغوطي للكنيسة يعتبر شكلاً مقدساً من قبل

(١٩) وهم بالتعريف، مؤسسة قيادة الجهل، كما يصفها دوكنز (Dawkins).

المؤسسة الكهنوتية. فكيف يُقبل إعادة صياغته الشكلية ليأخذ الشكل الروماني الذي هو أصلاً غير مسيحي، وثني في الرؤى الإبراهيمية. و كيف يعيد إحياء معالم أشكال كانت قد أهملت لعدة قرون، باعتبارها تمثل عمارة أيديولوجية تعدد الآلهة.

بالرغم من كل هذا، اعتمد برونلسكي شكل عمارة الـ «باسيليكا» (Basilica)، و هو شكل قاعة إدارة القضاء الرومانية. و من بعده أقدم «ليون ألبرتي» (Leon Alberti) (١٤٠٤ ـ ١٤٧٢) على تجارب بصيغ جديدة كلياً، و تجاوز الـ «پلان الطولي» (Longitudinal Plan)، المعتمد من قبل الكنيسة في العمارة الغوطية، فاعتمد خلافاً لهذا صيغة الپلان المربع أو الدائري. و هي أشكال يعتبرها التقليد الأفلاطوني، الأشكال المثالية لصياغة الپلان، و التي تقترن بكمالية الآلهة ـ و الآلهة هنا في المفهوم الأفلاطوني، لا يرجع إلى مفهوم إله ينصّب نفسه على إدارة سلوكيات أفراد المجتمع و مراقبتها، إنما اعتمدوا رؤى ترجع للشكل المثالي، كما افترضها أفلاطون. و المثال عنده هو ذلك الشكل المجرد العميم، إنه شكل مفترض، لا وجود له، و يسبق الشكل الذي يحصل في واقع الوجود.

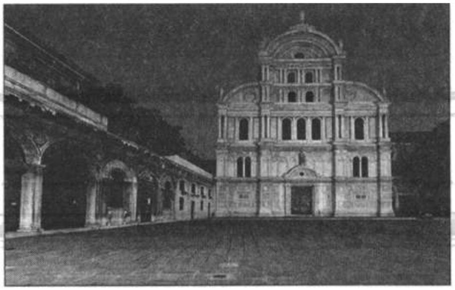
و من هنا تحرر المعماريون من الشكل التقليدي للكنيسة، فأخذ القادة يعتمدون الشكل الجديد للپلان، و لهيكلية الشكل بعامته، فابتكروا ترجمات متنوعة لمعالم العمارة الكلاسيكية.

فظهر قادة كثيرون جدد، منهم: فرانسيسكو دي جيورجيو دي مارتيني (Francesco Di Giorgio di Martini) (١٤٣٩ ـ ١٥٠١)، و ليوناردو دافنشي (Leonardo da Vinci)، و جويليانو دا سانغالو (Giuliano da Sangallo) (١٤٤٥ ـ ١٥١٦)، الذين اعتبروا أن الصيغة المناسبة للكنيسة في تلك المرحلة من تأسيس عمارة عصر النهضة، هو المثال المتبع من قبل برونلسكي و من ثم ألبرتي.

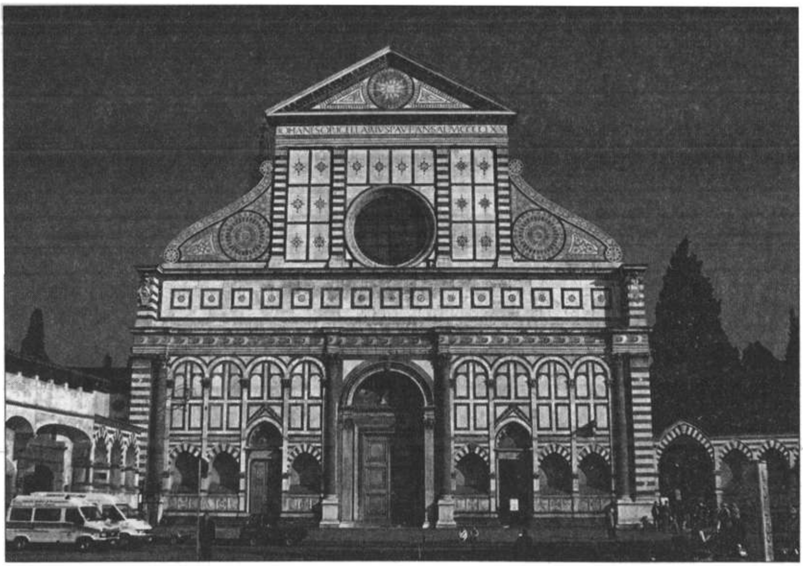
و لذا كانت مسألة طبيعية أن يقدم «برامانتي» (Bramante) (١٤٤٤ ـ ١٥١٤) في تصميم الكنائس التي كلفه بها البابا جليوس الثاني. فاعتمد هذه الصيغة الجديدة، في تصميم كاتدرائية القديس بيتر في روما (The Tempo of S. Pietro, Rome). و هو أهم و أضخم معبد في العالم المسيحي.



سان بيتر روما



سان زكريا فنيسيا



سانتا ماريا نوفيلا فلورنس

٢١ ـ الاتجاه نحو العقلانية

أ ـ «مارسيلو فيشينو» (Marsilio Ficino) (١٤٣٣ ـ ١٤٩٩)

أما في مجال الفلسفة، فقد ظهر فيتشينو قبل برونو بقرن. و قام بترجمة مؤلفات أفلاطون و غيرها من الأعمال الأفلوطينية. و طور نظرية الحب الأفلاطونية، الانجذاب من الفيزيائي إلى الروحي/ السيكولوجي، و الذي في النهاية يقود إلى حب الله. و بعد

أن عيّن قساً، نشر دراسة تبين رؤى المسيحية بخلود الروح، و بيّن أن لها موقعاً في التنظير الأفلاطوني، و جادل، أن الأفلاطونية بخلافها عن أرسطو، متوافقة مع العقيدة المسيحية.

كان هدف فيتشينو أن يبين أن العقيدة المسيحية و الفلسفة الهلنستية متوافقتان. و قال يمكن تحقيق هذا الهدف بالتشديد على العناصر المشتركة في كلا الرؤيتين: الحب الأفلاطوني و المسيحي. و اعتقد أن الفلسفة الحقَّة و الدين الحق من الممكن أن يتطابقا؛ و أن هدف كليهما الاتحاد مع الله، عن طريق صعود داخلي. كما أكد خلود الروح.

ب ـ وليم أوكهام (١٢٨٥ ـ ١٣٤٩)

كان وليم أوكهام أول من أوضح بأنه يتعيَّن أن يكون الموقف الفكري من الظواهر منتظماً بقطبين: التجربة العلمية مقابل الإيمان الديني، أي الإيمان مقابل المعرفة التجريبية. و بهذا منح حق البحث في تطور المعرفة من غير المحددات اللاهوتية، و الفرضيات المسبقة للتفكير و التجربة، حول خصائص الطبيعة و الوجود، حيث جاءت الرؤية المسيحية كغيرها من الإبراهيميات بأساطير و خرافات، و من بين أهمها رؤية الخلق و مركزية الأرض، و وجود قوى فوقية خارج الظواهر. تتصف هذه القوى في هذه الرؤى، بكونها كل القوى و كل الوجود و كل المعرفة. اختزل هذا المفهوم، و جسده بكيان الله، الذي أصبح بهذه الرؤى الجديدة، يقود مختلف حركات الكيانات و الظواهر. إنها رؤية تتناقض كلياً مع واقع الوجود، و قدرة تطور المعرفة الموضوعية للظواهر. و لذا كان لا بد من أن يظهر مفكر، و يفصل هذه العقيدة عن البحث المعرفي. و من غير هذا الفصل، لاستمرت أوروبا في نهج العصور المظلمة و استمر العالم معها، و لربما تأخر إحداث النقلة نحو العقلانية.

لقد جاء المبدأ الكوبرنيكوسي، في منتصف ق. (١٦)، و ألغى مركزية الأرض، و فتح الطريق لتجاوز غيرها من الأوهام التي جاءت بها الأديان الإبراهيمية. و من بعدها قرر الفكر الديكارتي (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)، أنّ الذات هي التي تتعرف إلى الأشياء، و بأن كل شيء آخر في الوجود هو عبارة عن حالات من الجماد و حركات ميكانيكية. و بهذا أصبحت الذات، في هذا الفكر، قطباً يقابله وجود الأشياء الأخرى. و من هنا ظهر ظرف تثبيت تشخص الفرد، أو منحه المجتمع حرية الذات المفكرة، موقفاً متفرداً من الأشياء.

كما أخذ يحرر نفسه عن المحددات الفكرية التي ورثتها أوروبا من الفكر الإغريقي: محددات الفيثاغورسية و الأفلاطونية و الأفلاطونية المحدثة.

لقد تطور الفكر في أوروبا و انفتح و ابتكر في مختلف مجالات الفنون، و ابتكر صيغاً تتضمن معرفة لواقعية الظواهر، و حسية التعبير ليس فقط عن خصوصية الذات فحسب، بل كذلك وصف حسية الكيانات الحية لوعيها بوجودها و طمأنتها و رعبها و آلامها.

جاء الفيلسوف و السياسي و المدعي العام الإنكليزي فرانسيس بيكن (١٥٦١ ـ ١٦٢٦)، بطرائقية المعرفة التجريبية (Empirical Experience)، كبديل للمعرفة الحدسية و العموميات. و نظّر بأن هدف العلم، هو منح الفكر قدرة على معرفة الحقيقة، و اعتبر أن معرفة الشيء و صفات الظاهرة هي معرفة مسبباتها، ما يؤدي إلى السيطرة على قوانينها، فتهيئ إمكانية سعادة المجتمع.

لقد منح بيكن حق التفكر خارج النص، و لكنه لم يسائل منظومة الأوهام التي سادت على الفكر الأوروبي منذ أن هيمنت الإبراهيميات على العقل. فكان لا بد من أن يظهر فيلسوف يجابه هذه الإشكالية.

لم يظهر فيلسوف متسق في عرض لمثل هذه الرؤى، و إنما ظهر ثائر، غير منظم، ليقوم بهذه المهمة. و هو جيوردانو برونو (Giordano Bruno) (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠)، كان فكره مسائلاً و انتقائياً من غير تردد، يجمع بين رؤى و فلسفات متباينة. تحدى سلطة الكنيسة و ساءل المبادئ الأساسية للعقيدة الإبراهيمية و ما تضمنت من أوهام. لم يقدم فلسفة عقلانية، بل خليطاً من فلسفة مثالية و سحر قديم و أرواحيات. ربما لولا هذه الثورة الفكرية اللا عقلانية التي كان يحملها في طيّات رؤى الوجود، لما تمكن من أن يسائل العقيدة في الظرف التاريخي الذي ظهر فيه، و البيئة الفكرية التي كانت سائدة في أوروبا. و هنا مصدر أهمية هذا المفكر.

لذا فإن أهمية برونو ليست لأنه جاء بمبادئ معرفية جديدة، كما حقق بيكن و غيره من قادة فكر عصر النهضة، و إنما أهميته في أنه كان أجرأ فكر ثائر، لا في عصر النهضة فحسب، بل من بين الجريئين في تاريخ تطور الفكر. ذلك بالرغم من أن عصر النهضة أنجب قادة كثيرين جريئين، و من بينهم كان القس «جان مسلييه» (Jean Meslier) (١٦٦٤ ـ ١٧٢٩).

بدأ برونو حياته راهباً دومونيكياً، ثم فيلسوفاً و فلكياً، محاضراً و مبشراً في الوقت نفسه في حرية الفكر و العلوم المعاصرة، العلوم كما فهمها. و كان مطارداً، يهرب و يتنقل من مدينة إلى أخرى.

غير أن أهمية برونو التاريخية ليس بما أضاف من معرفة، و إنما لأنه كان الثائر الأول في عصر النهضة، مع رؤى واسعة لتفهم سعة الوجود. لم يقبل الالتزام، و لم يترك مناسبة من غير تحدي السلطة. استضافه الملوك و الأمراء، بالرغم من أنه كان مطارداً من قبل السلطة و الكنيسة. أُلقي القبض عليه في البندقية و أرسل إلى روما، سجن لمدة ثماني سنوات، ثم تحدى سلطة الكنيسة و هو في السجن، فأُخرج إلى ساحة عامة و أُحرق علناً، حياً. اعتبر شهيد العلوم الحديثة، و نصب له تمثال في إيطاليا تخليداً له.

من بين مبادئه التي بشّر بها: أن الكون لا متناهي، في السعة و التنوع، لذا فإن مركز الكون قائم في كل مكان و ليس في مكان معين ما يعطل الرؤى الإبراهيمية بمركزية الأرض و الإنسان.

و قال إن حالة الوجود هي دائمة التغير. و إن جوهر كل الأشياء هي مونادات (Monads)، و هي العنصر الأولي في الوجود؛ قائمة بثلاثة أنواع: الله، الأرواح، و الذرة. كل هذه الأنواع خالدة. بهذه الرؤى لم يمنح الله بصفته أحد المونادات امتيازاً من الأخرى، و اعتبره جزءاً من تركيب الكون، و ليس خارجه. كما اعتبر وجوده في الكون، في الوقت نفسه، جوهرياً و متجاوزاً، و قائماً في كل جزء من الكون، لذا يمكن اعتبارهما (الكون و الله)، الشيء نفسه.

قال برؤى اتحاد «الكل في الواحد»، و اعتبرها القاعدة الحقيقية لحقيقة الوجود، الرؤى القائلة بأن الله و الطبيعة شيء واحد (Pantheism). كما قال إنه بسبب ما يتصف به الإنسان من القدرة على الحب، لذا يمتلك قدرة الإحياء بعد الوفاة، فعند ذاك سيتحد مع الله إلى الأبد. فالحب هو جسر ذاتي يؤمّن للإنسان قدرة الخلود، و في هذا فإن الله ليس متميزاً منه.

و اعتقد بسحر الأرقام، التي تتضمن رؤى لحركة خيرية تستبدل و تتجاوز الاختلافات و مرارة الطائفية. فكان آخر كتاب له حول «سحر الأرقام» (Mathesis). اعتبر المسيح مجوسياً (Magus)، و قال إن ديانة السحر المصرية أفضل من المسيحية.

مع ذلك اعتقد أن آراءه في الدين لها موقع ضمن الديانة الكاثوليكية، و يمكن استيعابها ضمنها.

لم يحقق فلسفة مترابطة منطقية أو متسقة. و لكنه كان مثابراً بموقفه التأويلي (Hermeneutic)، حيث يرجع إلى نصوص أو فلسفة أو أديان سابقة، يمنحها تفسيراً جديداً. كان إحياء الرؤى التفسيرية في عصر النهضة عنصراً فعّالاً في إحياء السحر، و تَرد بتكرار الإشارة إلى الشمس في كتابات الرؤى التأويلية، المستمدة من السحر التنجيمي.

هنا يتعين أن ننتبه إلى أن السحر الذي يتكلم عنه برونو هو ليس سحر الخداع، و إنما تطوير لذلك الذي كان يمارس في مجتمع الصيد، و استمر بصيغ متعددة ضمن مجتمعات الحضارات الكبرى الزراعية. يفترض السحر هنا، أن هناك علاقة بين قوى إرادة الذات، و قوى إرادة الظواهر و الأشياء. فاندمجت هذه الرؤى ضمن الفلسفة التأويلية. فألفت، رؤى أكثر منطقية، و أقرب إلى الواقع من الأيديولوجية الثنيوية، لأنها رؤى تتجاوز وجود قوى خارج الظواهر. و لذا انجذب إليها الكثير من القادة النهضويين. كما استمد برونو من الديانة المصرية معتقد التناسخ (Metempsychosis). كان من بين الكثيرين من قادة عصر النهضة المتأثرين بكتابات المصري «هرمز تريزميغيستوس» (Hermes Trismegistus)، الذي سبق و تنبأ بظهور المسيحية، و الذي أثر في أفلاطون و الأفلاطونية.

ربط برونو بين الاعتقاد الديني و الفلسفة. فالأرض حية تدور حول الشمس المقدسة و العوالم الأخرى. تدور هذه العوالم أشبه بحيوانات كبيرة، مع حياة لها في الكون اللا متناهي، و هي رؤى استمدها من الديانة المجوسية.

و اعتقد برونو أنه لا يوجد موت للكائنات الحية، و إنما تغيير فقط. و هو مفهوم استمده من الرؤى المصرية في مفهوم عمومية الحياة. واعتقد من جهة أخرى، أن هناك سلماً مشتركاً حيث تصعد الطبيعة و تتوسع و تنمو، و بالمثل يصعد الفكر إلى المعرفة و يتوسع. كان برونو توفيقياً (Syncretistic) مثل كل المؤمنين بالرؤى المجوسية[٢٠] في عصر النهضة، حيث وفق بين مختلف الأديان. و استمد هذه الرؤى من قراءاته الكثيرة في الفلسفة، و التي تجمعت عنده لتؤلف موقفه التأويلي للوجود. و اعتبر برونو أن عمله الأهم هو تدريب مكثف لمخيِّلة الذات، و قدرة توسيع الذاكرة. فبالنسبة إليه، تقود

(٢٠) المجوس (Magus)، منظمة لاهوتية فارسية قديمة.

التربية في السحر الكوني التأملي إلى الذاكرة السحرية، و قد اعتبر نفسه قائد هذه الحركة الدينية.

فكانت هذه الثورة اللا متسقة، التي جاء بها برونو، هي التي هيّأت ظرف تأسيس المساءلة، و من ثم القاعدة المعرفية لظهور كوزمولوجية[٢١] القرن (١٧). فعن طريق تجاوز الناحية الأرواحية (Animism) و السحرية في فلسفة برونو، إضافة إلى تجاوز سيكولوجية حياة الطبيعة بِكونها مسببات الحركة، و من ثم اعتماد قوانين عطالة (Inertia) الجاذبية، انقلب عالم برونو إلى عالم إسحق نيوتن. عالم يتحرك ضمن قوانين ثابتة وضعها الله ليس كساحر، و إنما كرياضي و ميكانيكي. لذا ألفت ثورة برونو المحرك الأول لتهيئة مقدمة و قاعدة الثورة العلمية للقرن (١٧)، ما جعلت دور برونو من بين أهم أدوار قادة عصر النهضة، بل كان المحرك الأول لتحرير قادة عصر النهضة في الشك و المساءلة، و تبعاً مجال المعرفة العلمية، لتتوافق مع الثورة التي سبقتها في مجال الفنون.

في الوهلة الأولى، لا تظهر أهمية لهذا الخليط من السحر و التأويلات و التوافقيات و وحدة الوجود و التناسخ، و استقلال قوى إرادة الذات، و سعة الكون اللا متناهية، فالخلاصة لكل هذا: أن الكون بهذه الرؤى مُقاد بقوانين سحرية حيوية.

كان مسلييه، قسّاً في إحدى القرى، كتب بأن الأديان أداة تستعملها الطبقة الحاكمة، وظيفتها الهيمنة على عامة أفراد المجتمع. و وزعت مستنسخات من كتابه مرات عديدة. نشرها كل من ڤولتير و هولباخ (Paul Holbach) بصيغ مستنسخات مختارة من الكتاب. تعدد نشر هذه المستنسخات، و لم ينشر الكتاب بكامله إلا في عام ١٨٦٤. اعتبر مسلييه أن الإلحاد، (و كان يقصد عدم الإيمان بالدين، أي الهرطقة)، هو الموقف المنطقي الوحيد، و يتعين أن يؤلف مصدر الأخلاقيات الاجتماعية. كما يتضمن الكتاب ضمناً دعوة إلى الثورة ضد الحكام و القساوسة و النبلاء. إلا أن ثورة برونو كانت من نوع آخر، و أكثر جذرية.

---

(٢١) الكوزمولوجية (Cosmology)، من أصل إغريقي (Kosmus) العالم، و لوكوس. تقليدياً، تعتبر الكوزمولوجية ذلك النوع من الميتافيزيقية، التي تهتم في مسألة أصل و تكوين الكون و الخلق و سرمدية الوجود، إضافة إلى طبيعة القوانين الطبيعية و الزمن و الفضاء.

فكان مسلييه أشهر فيلسوف إيطالي في عصر النهضة. نشر كتابين حول فن الذاكرة. و كان متأثراً بآراء مارسيليو فيتشينو. كما اعتمد رؤى كوبرنيكوس حول دوران الأرض حول الشمس، و إن اعتبر الرياضيات لا أكثر من حذلقة.

لقد جاء هذا المزج اللا عقلاني ليؤلف ساحة فكرية واسعة لقادة عصر النهضة. فتمكنوا من ممارسة حرية الحركة فيها و خارجها، و تهيئة القدرة على إعادة النظر في مختلف الرؤى و العقائد و الأديان و الفلسفة التي سبقتهم. و هو الاطلاع على ما هو قائم و موجود من معرفة، فاكتسبوا حق منح الذات حرية الابتداء من نقطة الصفر. و هذا تماماً ما تمكن من تحقيقه عصر النهضة.

لقد تمكن عصر النهضة من تجاوز فرضية الخطيئة، و أقدم على عرض جمالية عرى بدن الإنسان، و تمكن الفنان من أن يعبّر عن خصوصية حسياته، و هي حسيات انطلقت بعد أن كبتت ما يقارب عشرة قرون. إلا أن الفكر لم يتجاوز، في هذه المرحلة الأولى، من تكوين رؤى عصر النهضة، وهْمَ وجود قوى خارج الظواهر تقودها من خارجها، ما جعله في وضع معرفي يعجز عن مجابهة واقعية مادية الظواهر، و قدرة البحث فيها باستقلال عن القوى المفترضة خارجها، و هي قوى لا مادية جاءت بها الديانة الزردشتية.

٢٢ ـ الطباعة و الرحلات

أدى اكتشاف الطباعة بالحروف المعدنية من قبل جوهان غوتنبرغ، في ألمانيا، إلى انتشار المعرفة. و طبع أول كتاب: **الإنجيل**، عام ١٤٥٧. فبدأت تنتشر المعرفة، و لم تقتصر المطبوعات على الكتب الدينية فحسب، بل راجت مؤلفات الأدب و العلوم و قصص الرحّالة و وصف الأقاليم و الشعوب غير الأوروبية كافة. فأصبح الفكر الأوروبي يطلع على تنوع هائل غير مقتصر على المعلومات و المعرفة، بل كذلك تنوع مجتمع الإنسان. و هو تنوع في صيغ عادات المعيش و الأديان و أشكال بنية الجسم والألوان و السمات و ارتفاع القامة. و يصف المؤرخ الفرنسي ميشيليه (Michelet) (١٧٩٨ ـ ١٨٧٤م) عصر النهضة بأنّه «كشفٌ للعالم و الإنسان»[٢٢].

---

(٢٢) فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، ص ٨١.

٢٣ ـ الجمال الإنساني

لم يعد شكل بنية سمات الذات يخضع لقوى الكواكب و الأرواح. فأصبح ينظر إلى جسد الإنسان بكونه حالة بيولوجية طبيعية. فأصبح أكثر تحرّراً، و انفلت من النظام الكوني، و حلّ الجسد المتأثر بقوانين العقل محلّ الجسد المتأثر بقوى خفية و السحر[٢٣]. و «انفكّ عنه السحر»، و صارت مرجعيته الذات لذاتها.

لقد أعيد في ق. (١٧) تشكيل المجتمع المدني، حيث اكتشفت إيطاليا في منتصف ذلك القرن الجادات (Corso) و الساحات (Plazze). و بدأت النساء، في مدينة فيرونا (Vérone) «يتنزهن على أقدامهنّ كلّ يوم بعد العشاء»، و فوق القنال الكبير في البندقية، حيث كانت تقف زوارق الجندول، لكي «تُنعم النظر إلى جمال السيّدات».

ما كان من الممكن أن تظهر هذه الحركة بصيغتها المهذبة، لولا ظهور صالونات الحلاقة، و حيث دعمت هذه الحركة التحريرية للويس السادس عشر، إذ تم تأسيس ٦٠٠ صالون حلاقة في عام ١٧٧٧[٢٤]. ففرض فن الحلاقة موقعه في المجتمع، في توافق مع تحرر المرأة و ظهورها إلى شوارع و ساحات المدينة.

• العمارة النهضوية في إنكلترا، إنيغو جونز

استخدم هنري الثامن كغيره من قادة و ملوك أوروبا، في تعمير منشأته حرفيين إيطاليين ليحققوا له الطراز النهضوي، و ذلك في تعمير قصر هامبتن كورت (Hampton Court). إلا أن عمل هؤلاء كان من غير قيادة معمارية متميزة، فجاءت أعمالهم مزيجاً من معالم امتدت من العمارة الإليزبيثية للقرن السادس عشر التي انفتحت نحو الخارج، بدلاً من الطراز الوسطي الذي كان متبعاً في أبنية القصور و الجامعات و غيرها من المنشآت الكبيرة، ومن بعض المعالم المنتقاة من العمارة الكلاسيكية.

أسس إنيغو جونز (Inigo Jones) بعد عودته من إيطاليا، الطراز النهضوي الكلاسيكي في انكلترا في القرن ١٧، أو الكلاسيكية بصيغتها الإنكليزية. و هو ما جعل ظهور العمارة التي سبقته في الزمن، بطرز ممتزجة من غير أن تكون كلاسيكية متسقة.

---

(٢٣) فيغاريلّو، تاريخ الجمال: الجسد و فن التزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا، ص ٩١ ـ ٩٢.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٧.

الفصل الثالث عشر

المانرية، الباروك، و الركوكو

١ ـ ألبرخت ديورر (١٤٧١ ـ ١٥٢٨)

إن الحرية و التعددية اللتين اكتسبهما فكر الفرد في عصر النهضة، و منحتاه حرية الابتكار المتفرد و المتنوع، و المتضمنة حرية التلقي و الانتقاء و قدرة انطلاق المخيِّلة، لم يحلم بها سوى عدد قليل بين أفراد العصر الإغريقي و الروماني.

لقد أخرج عصر النهضة حواء و آدم من جنة القرون الوسطى، كما كانا عليه في عقيدة تلك القرون. و لا نعلم نوع و طراز اللباس الذي كانا يرتديانه في الجنة، أم كانا عراة. و لم نرَ عري بدن الإنسان في تلك القرون، إلا ما ندر. و إن ظهر آدم شبه عارٍ، تستّرت أعضاؤه التناسلية.

أما في مطلع عصر النهضة فقد ظهر، كل من حواء و آدم عاريي البدن، مع تستر قليلٍ نسبياً، أو عورة خجولة، تمثلت في صور «ألبرخت ديورر» (Albrecht Durer). و ظهرا بأبدان نحيفة، دلالة على تهذيب معيش المدينة. فظهرت حواء في صوره بأرداف نحيفة، و بدن رشيق بالنسبة إلى زمنه.

قال ديورر لأحد التلاميذ الرسامين: «خلّصني من النموذج... كن مراقباً في الشوارع و الحدائق و الأسواق و المنازل، ففيها ستحصل على الأفكار الصحيحة للحركة في نشاطات الحياة»[١]. و كان يقصد بالنموذج ذلك الشكل الذي يخضع لرؤى القرون الوسطى التي أبعدت شكل البدن من إنسانيته، و أضْفت عليه سمة القدسية. فقد أصبح بدن الإنسان، كما ظهر في صور، منذ أن حصلت الردة الإبراهيمية، تحت رقابة الله مباشرة، و في جميع حالات المعيش، الخاصة و العامة منها.

---

(١) جورج فيغاريلّو، تاريخ الجمال: الجسد و فن التزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا، ترجمة جمال شحيّد، علوم إنسانية و اجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ١٣٧.

فجاء عصر النهضة و حرر البدن من قبضة المؤسسات الإبراهيمية. و كان ديورر من بين الـ «ماسترية (Masters)»، الذين تجاوزوا هذه المحددات، و سعوا إلى رسم البدن كما هو، في واقع الوجود.

أ ـ تهيئة الحرية

كما هيأت هذه الحرية للمتلقي، في عصر النهضة، ظرف قدرة عزل الذات ضمن تفرد رومانسي، و أحياناً عبثي لا مبالٍ. و ما لم تدعم هذه الحرية بمعرفة مناسبة للتعامل مع شكل المصنَّعات، و ممارسات تتوافق مع متطلبات جدلية الدورة الإنتاجية، و تدريب و تهذيب مسبق لحسية الذات بصفة الأبتمال و قدرة الاستمتاع به، عندئذ تنحدر أحياناً سلوكيات بعض أفراد و فئات المجتمع إلى فوضى انتقاء مصنّعات مبتذلة الشكل.

و لا ينطبق هذا على المتلقي فحسب، بل كذلك على المعمار و النحات و الفنانين الآخرين، المختصين بتهيئة تصاميم المصنَّعات، و قيادة رؤى الدورة الإنتاجية. و ما لم تنظّم و تتضح هذه الحرية، فقد يتحول تفعيل الدورة الإنتاجية إلى سيرورة لا عقلانية في التعامل مع الشكل، وذلك في مختلف مجالات التصنيع التي يتعامل معها معيش المجتمع، فيعم تلوث المصنَّعات.

نمت هذه الحرية و تزامنت مع ظهور الحركة البروتستانتية في ألمانيا، و امتدت هذه الحركة إلى إنكلترا و هولندا. فارتبكت مؤسسة الڤاتيكان (Vatican) و ملوك إسبانيا، و حينما بدأت الأولى بحركة إصلاح فساد مؤسساتها، أقدمت الثانية على شن الحرب ضد البلدان التي انتشرت فيها البروتستانتية: كإنكلترا و هولندا. و في مقابل الإصلاح البروتستانتي، أقدمت مؤسسة الڤاتيكان على حركة الإصلاح الكاثوليكي، و الذي اصطلح عليه «الإصلاح المضاد» (Counter-Reformation).

بدأت حركة هذا الإصلاح المضاد مع اجتماع «مجمع الترنت» (Council of Trent) (١٥٤٥ ـ ١٥٦٣)، و هي حقبة بداية إحياء الدين الكاثوليكي، التي انتهت في عام ١٦٤٨. كانت الحركة لإصلاح فساد إدارة الكنيسة الكاثوليكية. فتضمنت ندوات لإصلاح القساوسة، و تدريبهم في مجالات المعيش الروحي/ الورع، و الرجوع إلى العقيدة من غير ما تعرضت له من فساد، و تأكيد أهمية حياة المسيح، و كيف يتعين أن

تكون العلاقة معه. شمل هذا الإصلاح الحركة الباطنية الإسبانية و المدرسة الفرنسية الروحية[٢].

و كما اعتبر المجلس أن الخلاص يتحقق عن طريق العبادة، و لا تكتمل من غير الإحالة (Transubstantiation)، استحالة خبز القربان و خمره إلى جسد المسيح. و قالوا، ضد ما ذهب إليه البروتستانتيون، إن العقيدة بذاتها لا تكفي، لذا يجب إعطاء أهمية للإحالة. كما أكدوا زيارات أضرحة القديسين، و احترام الرفات، و بخاصة احترام مريم العذراء. و خصص لمريم العذراء أهمية كبيرة في العبادة، و في سلوكيات المعيش اليومي. و تألفت أنظمة إخوان (Orders) كثيرة، أكدت كل منها إحدى النواحي الاجتماعية أو التبشيرية أو التعليمية أو الروحية[٣]/ الورع (Mysticism). كما أكد المجلس أهمية دور البابا، لكنهم رفضوا مجلس الشورى (Conciliarism). و هو المجلس الذي كان يعتقد بأنه يمثل الله على الأرض.

فكان ظهور الـ «مانرية»، و خاصة الـ «باروكية» (Baroque) و الـ «ركوكية» (Rococo)، و ما تضمنت من لا عقلانية التعامل مع الشكل، ولتمثل بيئة الردة ضد الكاثوليكية و الإصلاح المضاد. و مثلما حققت المانرية فنوناً متميزة، كذلك حصل في مجال الرسم. و قد مثل حركة الإصلاح الكاثوليكي في مجال الرسم بيتر بول روبنز (Peter Paul Rubens).

ب ـ الدورة الإنتاجية

يحقق الفكر في الدورة الإنتاجية التقليدية الحرفية، وظيفتين رئيسيتين: **الأولى**، قيادة و تحريك مختلف مراحل الدورة الإنتاجية بعامتها، بما في ذلك وظائف مختلف المؤدين في جميع مواقعهم ضمن مراحلها.

الوظيفة الثانية، هي مراقبة و فحص التغذية الاسترجاعية و التأمل فيها، و دراسة واقعية كفاءة حركة الدورة، و التعرف إلى إيجابياتها و كفاءتها، و كذلك سلبياتها

---

(٢) أصدر البابا بول III مرسوماً، و كلف الكاردينالية إصلاح سلوكيات المطارنة و القساوسة، بما تضمّنت من انغماس في سلوكيات البذخ و الملذّات و بذخ الأموال على صِيَغ معيشهم الخاص. و دعا المجلس إلى الرجوع إلى القرون الوسطى و إلى الالتزام بسلوكيات تلك الحقبة.

(٣) من المفيد أن نوضح هنا معنى الروحية (Mystical) في هذا السياق. فهي الحركة التي تقود سلوكية عزل الذات عن الهموم الدنيوية، و التفرّغ للعبادة. و تتشابه الروحية في بعض السلوكيات مع الصوفية.

و نواقصها. فيقدم الفكر على إجراء التعديلات المناسبة، مسخّراً آلية التصحيح الذاتي. فيبتكر رؤى و استراتيجيات جديدة للتعامل مع البيئة الاجتماعية و الطبيعية.

ج ـ التصحيح الذاتي

إذاً، كلما يجد الفكر هناك عيباً أو خللاً في أداء إرضاء الحاجة، أو مجالاً لتحسين الأداء، يقدم على إجراء التعديل المناسب في إدارة و تحريك الدورة. تتحقق هذه التعديلات بصيغ متجزئة، و غير ملحوظة أحياناً. ففي كلا هاتين الحالتين، لا يحصل تغيير ملحوظ في العلاقات الإنتاجية، و لا تأثير ملحوظ أو مهم في تنظيم و سيكولوجية علاقات المؤدِّين ضمن مختلف مراحل الدورة، في معظم الحالات.

كان التغيير يحصل ما قبل عصر النهضة بصيغ متجزئة، ضمن تطور الإنتاج الحرفي التقليدي، من غير عجز في تفعيل الدورة الإنتاجية. و هي سيرورة اصطلحنا عليها بآلية التصحيح الذاتي.

هيّأت الحرية التي اكتسبها الحرفي أو الفنان، الظرف الفكري لقدرة إهمال العلاقة الجدلية المتأصلة في التفاعل بين المقررين: الحاجة الاجتماعية، و التكنولوجية الاجتماعية، ما أدى إلى إهمال منح الأولوية لجدلية توليد الشكل، و إهمال تحقيق تفعيل توازن مناسب بين المقررين. لذا فإن إهمال، أو جهل هذه الضرورة، في تفعيل الدورة، يؤدي بدوره إلى عجز تحقيق صفة الأبتمال.

كان أول ظهور لهذه الظاهرة، بصيغتها الأولية، في طراز الـ «مانرية» في إيطاليا في مطلع ق. (١٦). و جاءت كردّة فعل ضد العقلانية الصارمة لكلاسيكية عصر النهضة. و قد تمثلت في التجارب التكوينية الشكلية التي أقدم عليها مايكل أنجلو، في مجال النحت، و العمارة.

٢ ـ ليون بابتيستا ألبرتي (١٤٠٤ ـ ١٤٧٢)

لم يكن مايكل أنجلو أول من سخّر عماداً لاصقاً (Pilaster)[٤] بوظيفة لا إنشائية (Structural). ظهرت هذه الصيغة لتركيب العماد، مسبقاً في أعمال ليون بابتيستا ألبرتي

---

(٤) العِماد اللاصق (Pilaster). و هو عامود مستطيل ذو تاج و قاعدة ناتئة بعض الشيء من الجدار، و يظهر أشبه بعواميد حقيقية، و من غير أن يؤدي وظيفة إنشائية (Structural).

(Leon Baptista Alberti) في كنيسة القديس أندريا (S. Andrea)، في مدينة مانتوا (Mantua). فجاء العِماد (Buttress) في الواجهة بارتفاع ثلاثة طوابق، ليؤلف مبالغة في شكلية التكوين بعامته، لا يعبّر عن وظيفة إنشائية. كما ظهرت قبل ذلك هذه الأعمدة اللاصقة في العمارة الرومانية، عواميد بطراز كورنثي (Cornthian)، ملصقة بجدار من غير أن تؤدي وظيفة إنشائية، و لم يكن وجودها ضرورياً، سوى لأسباب تزينيه و تفخيمية. و نجدها في كثير من أقواس النصر الرومانية، التي ظهرت في قوس الإمبراطور تيتوس Titus، في مدينة روما، و قوس نصر الإمبراطور أغسطس (Augustus) في مدينة ريميني (Rimini).

عندما سخّر كل من ألبرتي وأنجلو العِماد اللاصق، كانا قد أهملا مبادئ جدلية الدورة الإنتاجية، كما يظهر في الوهلة الأولى. فجاءا بعلاقة تكوينية استطيقية جديدة، انبنت على التباس من نوع جديد، تطور و تهذب فيما بعد في منحوتات مايكل أنجلو.

ولد ألبرتي ضمن عائلة غنية ذات مقام اجتماعي مرموق. أصبح مؤلفاً، فناناً، معماراً، شاعراً، قساً، لغوياً، مشفراً، و نصيراً للحركة الإنسانية. و قد وصف بأنه يمثل نموذج مثقف (Intellectual) عصر النهضة، أي إنسان كلي جامع. ولد في جنوا. كان في مرحلة شبابه رياضياً (Athlete)، تمكن من أن يقفز بارتفاع الإنسان، كما كان يصف نفسه. و كان فارساً ماهراً، تعلم الموسيقى من غير معلم، و يقال عنه بأن النقاد كانوا يعجبون بمؤلفاته.

درس و بحث في الأدب الكلاسيكي اللاتيني. و يقول، تَعلم أن لا يكون ثرياً، لأنه، لو أصبح كذلك عن طريق الأدب سيكون ثراء معيباً. كتب في الحب و الأخلاقيات.

و اعتبر أن الرياضيات تؤلف قاعدة الفن و العلم. كما كتب أطروحته في «الرسم»، التي اعتمدت في تحليلها العلمي على علوم البصريات الكلاسيكية. و بحث البرسبكتيف و بيّن بأنه يؤلف أداة عرض الفن و العمارة. كان مطلعاً على علوم زمانه، منذ أن اطلع على كتاب **المناظر** للعالم العربي ابن الهيثم(٥).

(٥) توفي ابن الهيثم في القرن (١١). نُقِلَت و تُرجِمَت أعماله من قِبَل الرهبان الـ «فرانسيسكانيين» (Franciscan) في القرن (١٣).

أكد في كتابه عن النحت *Della pittura and De statua*، أن المعرفة يتعين أن تستمد من الطبيعة[٦]. و بأن الهدف النهائي للفنان أن يحاكي الطبيعة. لم يقصد ألبرتي محاكاة الطبيعة، و نقل صورها ميكانيكياً، و إنما على الفنان أن يهتم بالناحية الجمالية التي يجدها في الطبيعة. و العمل الفني كما تصوره ألبرتي، هو ذلك المركب الذي يكون بصيغة لا يمكن أي حذف أو إضافة له. كما على الفنان أن يهتم بالنسب، و الهارموني، و هو إحداث علاقات بين مختلف الأجزاء. قال إن الهارموني، ليست بشيء جديد، و إنما هي مفهوم ظهر مع فيثاغورس. و لكن يتعين أن تسخر بطرق جديدة، في توافق مع التطور الفني.

و خصص وقتاً لدراسة مواقع الآثار الرومانية، فجاء كتابه عن الآثار استمراراً لنهج ڤتروڤيوس (Vitruvius)، المعمار و المؤرخ الروماني. بحث ألبرتي في كتابه تخطيط المدن، و الهندسة الإنشائية، و فلسفة الجمال.

كما كتب عن هموم العائلة: إدارة البيت، الزواج، التربية البيتية. و اهتم بتربية و تثقيف الطفل، و اعتبرها أساس التعليم. و اعتبر أن الوظيفة الرئيسية للأم هي تربية الطفل. أصدر كتابه بعنوان: **كره النساء** *(Misogynist)*، و هو كوميدي حول الآلهة الأولمبية. و الكتاب في واقعه كان نقداً سياسياً للبابوية. كما كتب في أصل الآلهة، و القانون، و التشفير، حيث يعتبر أبو التشفير، و رسم خرائط المدن، و أصبح مرجعاً لمدة طويلة. كما كتب و بحث في علم الفلك و الجغرافيا، و يمكننا مقارنة إنجازات ألبرتي مع ليوناردو دا فنشي، كان ألبرتي هو المنظر الموسوعي، بينما كان ليوناردو العملي الموسوعي. اعتقد بوجود الجمال المثالي. و كان محباً للحيوانات، فكان يمتلك كلباً، و كتب مديحاً به.

يؤلف كتابه *De pittura*، أول دراسة علمية لـ «برسبكتيف». أثر في كتابيه عن الفن في كثير من فناني عصر النهضة، من بينهم: بوتيشلي (Botticelli)، سينيورلي (Signorelli)، مانتينيا (Mantegna)، و فرا انجليكو (Fra Angelico).

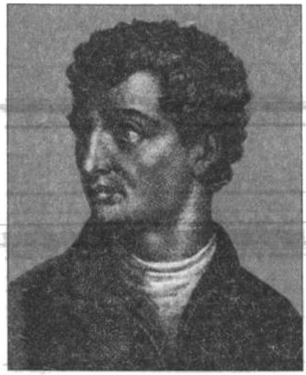
صمم وسط مدينة پينزا (Pienzza)؛ حيث تضمنت كنيسة، و قصراً للبابا، و دار البلدية، و بناية للمطارنة الذين كانوا يرافقون البابا. يعتبر تصميم هذه المدينة نموذجاً مبكراً في التخطيط المدني لعصر النهضة.

---

(٦) ما يعني ليس بالضرورة من النصوص الدينية، كما كانت تروّج الكنيسة.



سانت أندريا ـ مانتوا



ليون باتيستا ألبرتي



بالاتسو روتشيلاي

٣ ـ مايكل أنجلو

خلال تنشئة الكلاسيكية في ق. (١٦)، و قبل أن يتكوّن النظام الكلاسيكي و يأخذ دلالة طبقية واضحة، كما تحققت في كثير من المدن الأوروبية، ظهرت ردود فعل في إيطاليا ضد عقلانية الكلاسيكية، و ضد التحكم الكلاسيكي في الرؤية. كان مايكل أنجلو الثائر الأول ضد هذا النظام. بعد أن أتقن، و حقق مختلف أنظمة المتطلبات التصميمية و المعايير، و حقق نماذج مميزة مدهشة. و ابتكر رؤى جديدة و عبّر عنها بشكل جديد. فكان بذلك قد ابتكر لغة جديدة لعصر النهضة.

تتضمن هذه اللغة، التباسات (Ambiguities) يمكن للمتلقي أن يخوض فيها و يكتشف رؤى استطيقية لا متناهية. و هذا ما يجعلنا نرجع إلى قطع منحوتات الفنانين نفسها، مرات متكررة للاستمتاع اللاحق بها. خلافاً لهذا، حينما نجابه المفاجآت الضحلة، حيث نكتشف مبادئ تكوينها بسرعة، فنتجاوزها[٧].

يتضمن الشكل الكلاسيكي نظاماً يقود المتلقي إلى اكتشاف تنظيم متسق و متناغم، فيتحقق التعرف إلى محتوى تكوين الشكل، فالاستمتاع و الإعجاب به. إنه الإعجاب بالتراكم و التسلسل، و تجمع النسب المتسقة و التي تؤلف تكويناً يتجاوز الملل، فيحقق الصفة الهارمونية.

تفرض المانرية على المتلقي، أن يبذل الجهد المعرفي و الحسي ليتمكن من اكتشاف، صورة معرفية و حسية جديدة في آنية تفعيل هذا التلقي. و لا يخلو الطراز المانري من الالتباس، بل يسعى الفنان إلى تحقيق الالتباس ليتمكن من التعبير عن طبقات متعددة من المعاني.

حقق مايكل أنجلو في الشكل المتصف بالمانرية مفهوماً جديداً في التكوين الشكلي للعمارة، و لظرف قدرة تحقيق صفة الأبتمال، حيث جاء هذا التكوين الشكلي يعبّر عن علاقات تتطلب التأمل في بدائل تكوينية كامنة في التكوين الشكلي، و بتركيب ملتبس (Ambiguous). تتراكم هذه البدائل أو الطبقات، ضمن التكوين الشكلي، حيث تنتظم لتؤلف طبقات متعددة من معاني معرفية و حسية، تعبّر عن كفاءات حسية متميزة.

و هذا هو معنى مفهوم الالتباس، أي وجود طبقات، لا تظهر للمتلقي إلا بعد أن يقدم على الحفر و التفتيش عنها. إذاً، يعني الالتباس سيرورة تفكيك معاني متراكمة لبدائل تكتشف في سيرورة تفاعل معرفي و حسي فقط، تحققها قدرات اكتشاف طيات الصورة و دلالات الشكل، ضمن التركيب نفسه.

أ ـ المرسل و المتلقي

إلا أن حسية التصنيع التي يحققها الفنان لا تتطابق مع الحسية التي يسخّرها المتلقي، إنهما عالمان مختلفان، و لكنهما متوازيان، ضمن زمنين متعاقبين. لذا يمكن

---

(٧) كما هي الحالة مع أعمال بعض الفنانين الذين يسعون إلى المفاجآت، و التي أخذت تملأ شوارع عواصم العالم، و قاعات المعارض الفنية، بعد السبعينيات من القرن العشرين.

تحقيق الحوار بينهم، إذ يتحقق بالضرورة الحوار في تعاقب قصير أو بعيد، يمتد في الزمن.

بقدر ما يحقق الفنان التنسيق من خلال طبقات دلالية يتضمنها التكوين الشكلي، و يمنح قيمة لكل منها، بقدر ما يكون على المشاهد المتلقي أن يسخّر قدراته المعرفية و الحسية، و يفاعلها للتعرف إليها. و هو ما يتطلب قدرات تصميمية عالية جداً في تحقيق الطبقات الملتبسة، بصيغ ممكن فكّها من قبل متلقٍّ يحمل القدرات المناسبة. و في المقابل يتطلب بالمثل، قدرات معرفية و حسية متميزة لدى المتلقي، لتتمكن قدراته من تفعيل ما يتضمن التكوين الشكلي من قيم لمعانٍ ضمن الطبقات المتعددة.

هذا ما حققه مايكل أنجلو في المنحوتات التي أنجزها و أكملها، وبخاصة تلك التي تركها قبل أن تكتمل. فتركها ملتبسة، ليقوم المشاهد بدوره، و يتوصل للدلالة ضمن قدرات مخيلته الحسية الاستطيقية، قدرات اكتسبها في الزمن، لتؤدي وظيفة تكملة الوظيفة الحوارية الاجتماعية للعمل الفني. إن شرط التكوين الملتبس، أن لا ينحدر إلى الغموض.

ب ـ مرقد عائلة المديتشي

لقد سخّر مايكل أنجلو في تصميم واجهة البناية لقاعة مرقد عائلة الـ «ميديتشي» (Medici)، أفريز (Cornice) و القوصرة (Pediment)، بشكل متناقض عن وظيفتها كما كان متبعاً في الأصل في العمارة الكلاسيكية. لقد ابتكرت أشكال العناصر في العمارة الكلاسيكية كحصيلة لتطور أشكال تؤدي وظيفة واضحة معينة. بينما ابتكر مايكل أنجلو شكلاً يتضمن تناقضاً بين الشكل المستحدث، و الشكل الأصل الذي كان يعبّر عن مركب الوظائف التي ابتكرها أصلاً لتحقيقها، في مختلف الحاجات. لقد سخّر مايكل أنجلو المعالم الكلاسيكية، بهدف تجاوز النظام و الضبط الذي انبنى عليه النظام الكلاسيكي نفسه، و بذلك تجاوز النظام الكلاسيكي.

يتوضح هذا التحدي للكلاسيكية في العمارة المانرية، باستعماله العِماد اللاصق. فجاء طراز هذا العِماد، في تناقض جذري مع وظائف العواميد التي ظهرت في العمارة التقليدية، كالمعابد المصرية، و عمارة الحضارات الأخرى الإغريقية و الرومانية و الغوطية.

و ابتكر مايكل أنجلو، تكوينات لرؤية تكوين أشكال، غالى فيها لأهمية بعض المعالم، من غير أن يكون هناك منطق يفسّرها ضمن التكوين الشكلي، سوى الناحية السيكولوجية التي ترضي سيكولوجية قدراته الابتكارية. باعتباره الفنان المتشخص، الذي يمنح لذاته حرية التعبير عن مزاجية سيكولوجية الذات.

فحقق منحىً جديداً في تاريخ تطور الفن، و جعله مُتحداً، يخالف منطق جدلية الدورة الإنتاجية. و لكنه حقق مع ذلك، تنوعاً يرضي طموح حرية الفكر المكتسبة. فكان بسبب تحقيق إرضاء هذه الحرية، في تفاعل مع قدرات ابتكار أشكال متميزة و فريدة. تمكنت قدراته الفذة من تحميل الشكل صفات تتقبلها حسية المتلقي بكونها تتمتع بالصفة الأبتمالية. بالرغم من أنها لا تتوافق مع منطق تحقيق شكل يفصح عن الصفة المبتملة بصيغة مباشرة، و سهلة التعرف إليها.

جاءت هذه الأشكال غير جاهزة لتقبل واضح، مع دلالة لمعنى خارجها، و إنما كشكل للتأمل فيه. و لأنه شكل تحقق بقدرات حسية و تكنولوجية متميزة، فريدة، فقد جاء ليعبّر عن خصوصية متميزة. لذا يؤلف هذا الشكل دلالة التفرد، التي تكمن ضمن الشكل، و ليست دلالة لشيء خارج عنه، كما يتعين أن تكون وظيفة الدلالة المعتادة. لقد حقق مايكل أنجلو برادوكسية (Paradox) الشكل، و هو وهم كما يظهر في الوهلة الأولى، و ذلك بسبب فقدان دلالة مباشرة. لأنها دلالة تنبني على احتمالية لا متناهية (Total Probability)، و لأن الشكل في هذه الحالة أصبح هو الدلالة، و من غير دلالة خارجة عن تركيب الشكل، فجاء يحمل، بسبب قدرات مايكل أنجلو، قدرات حسية أفرغت فيه ذات متشخصة متميزة، و بقدرات تكنولوجية تعبيرية مدهشة، ألفت دلالات عن ذاتها، و انحصرت فيها. و لم تطفح خارج الشكل، إلا لمن يتمكن من تفكيك خصوصية الشكل.

توضحت هذه الاحتمالية اللا متناهية، خاصة في أعماله اللاحقة، في القطع النحتية التي حققها في آخر مرحلة من حياته. لم يكمل الشكل، بل ترك هذه المهمة للمتلقي، ليقوم بدوره في تفعيل ما يمتلك من قدرات للتفاعل مع خصوصية دلالات النحت اللا مكتمل.

كما ظهر هنا برادوكس، أي التناقض الوهمي، في صيغة أخرى، في تصميمه لكنيسة صغيرة، كنيسة الميدتشي (١٥٢١ ـ ١٥٣٤)، و مكتبة لورنزيانا (Biblioteca Laurenziana)

(١٥٢٤)، و التي أكملت مع السلم الذي يؤلف أحد عناصرها البارزة. كان ذلك بعد منتصف ق. (١٦)، و نفذ كلاهما في فلورنسا. لقد جاء العِماد في تركيب التصميم، من غير وظيفة إنشائية، في تناقض مع المبادئ الإنشائية للعمارة الكلاسيكية النهضوية، و بصيغة تكوين طرزي معماري جديد لم يكن له سابقة.

بينما نشاهد ظهر الكتيف (Buttress)، و هو عماد يلصق بجدار بهدف مقاومة ضغط دفع طاق السقف، كما سخّر في عمارة أغلب الحضارات الكبرى. و كان له دور إنشائي أساسي في العمارة الغوطية، و الذي تطور و أخذ شكل الأكتاف الطائرة (Flying Buttress). و سخّر ليؤدي هذه الوظيفة في مختلف صيغ طرزه التي ظهر فيها.

بمعنى، ظهر شكل الـ «كتيف» في كل هذه الحالات يتطابق مع الوظيفة الإنشائية. بينما جاء ظهور العِماد في طراز الـ «مانرية»، منذ أن سخره ألبرتي، و من ثم ظهر في عمارة مايكل أنجلو، من غير وظيفة إنشائية، ما يؤلف تناقضاً صريحاً مع منطق تحقيق الصفة الأبتمالية في العمارة. إنه منحى يتشوه فيه التكوين الشكلي، لأنه لصق عنصراً إنشائياً، من غير أن يكون له وظيفية إنشائية.

عند ذاك، يأخذ الشكل الملتبس صفة جديدة من الأبتمال، و على المشاهد أن يكتشف الصفات المبتملة المتعددة ضمن طيات طبقات التكوين الملتبس. فتثير كل منها حسية استطيقية يتفرد بها المتلقي. إنه حوار معرفي و حسي بين الفنان المصنِّع، و في المقابل على المتلقي، بقدر ما يحمل من قدرات حسية و معرفية، أن يسخّرها في هذا الحوار المتبادل.

لقد حقق أنجلو في الشكل المتصف بالمانرية مفهوماً جديداً في التكوين الشكلي للعمارة، و لظرف قدرة تحقيق صفة الأبتمال، حيث جاء التكوين الشكلي عنده، يعبّر عن علاقات تتطلب التأمل في بدائل تكوينية كامنة في التكوين الشكلي الملتبس. تتراكم هذه البدائل أو الطبقات، ضمن التكوين الشكلي. حيث تتضمن طبقات من معانٍ معرفية و حسية، تنظم بكفاءة حسية متميزة.

و هنا معنى مفهوم الالتباس، أي وجود طبقات، لا تظهر للمتلقي إلا بعد أن يقدم على تفكيك الدلالات و البحث عنها. إذاً، الالتباس يعني سيرورة تفكيك معانٍ متراكمة

لبدائل تكتشف في سيرورة تفاعل معرفي و حسي، و في سيرورة اكتشاف طيات الصورة، و مختلف دلالات الشكل فقط.

عند ذاك، يأخذ الشكل الملتبس صفة جديدة من الأبتمال، و على المشاهد أن يكتشف الصفات المبتملة المتعددة ضمن طيات طبقات التكوين الملتبس، فتثير كل منها حسية استطيقية تتفرد بها.

إلا أن الحسية التي يحققها الفنان لا تتطابق بالضرورة، مع الحسية التي يسخّرها المتلقي. إنهما مجالان ضمن الحوار مختلفان، و لكنهما متوازيان، من غير ضرورة التزامن. و لذا هناك قدرة تحقيق حوار بينهما، ربما يتحقق في زمن متزامن، أو مؤجل لمدة ما، قد تمتد في الزمن. لا تتطابق هاتان الدلالتان، و إنما تتوافقان في هدف تفعيل قدرة الحوار، و قدرة الوعي بحسية الصفة الاستطيقية.

فعلى المتلقي أن يقدم بدوره تفعيل ما يمتلك من قدرات تفكيك الشكل، غير المكتمل، و المتضمن احتمالات دلالية لا متناهية، تبتكرها ذات المتلقي بنفسه، في مقابل ما تبتكر ذات المصنِّع.

بقدر ما يحقق الفنان طبقات يتضمنها التكوين الشكلي، و يمنح قيمة لكل منها، بقدر ما يكون على المشاهد المتلقي أن يسخّر قدراته المعرفية و الحسية و يفاعلها. ما يتطلب قدرات تصميمية عالية جداً من قبل المصمم في تحقيق الطبقات الملتبسة. كما يتطلب بالمثل، قدرات معرفية و حسية و معرفية لدى المتلقي، لتتمكن قدراته من تفعيل ما يتضمن التكوين الشكلي من قيم لمعانٍ ضمن الطبقات المتعددة.

و حينما تؤلف مادة الشكل حالة ثابتة، يؤلف حوار التلقي حالات متعددة، **أولاً** بالنسبة إلى قدرات المتلقي من تعامل بكفاءات حسية و معرفية ذاتية مناسبة، مع طيات التكوين الشكلي. و **ثانياً**، يتكيف التلقي بعامل ظرف حالة سيكولوجية مزاجية المتلقي في آنية التلقي. و **ثالثاً**، تتعدد حالات التلقي للشكل نفسه، لأن كل حالة من التلقي في زمنها، هي حالة فريدة من تعامل المتلقي مع تركيب الشكل. فما يشاهد و يحس به المتلقي من طيّات التكوين الشكلي، عند تلقٍّ معين، لا تتطابق مع الحس و المعرفة التي سخّرها المتلقي في الحالة السابقة، و ذلك بحكم اكتساب خبرة من التلقي السابق، و بحكم حالة سيكولوجية الفرد في كلا الحالتين في الزمن. كما أن كفاءة و نوعية التلقي لدى الفرد المعين، تتكيفان بقدرات الذاكرة، و قدرات استيعاب طيّات التكوين الشكلي.

هذا تماماً ما حققه مايكل أنجلو في المنحوتات التي تركها قبل أن تكتمل. فتركها ملتبسة، ليقومِ المشاهد بدوره، و يكمِل الشكل ضمن قدرات مخيلته الحسية الاستطيقية، قدرات كان قد اكتسبها في زمن سابق. فيسخّرها هنا في وظيفة تكملة الحوار الاجتماعي للعمل الفني، ضمن القدرات الابتكارية لمخيِّلة المتلقي.



درج لورنزيانا ـ مايكل أنجلو



بيتا روداني



بيتا بانديني

٤ ـ أندريا پالاديو (١٥٠٨ ـ ١٥٨٠)

لولا الحرية التي اكتسبها المعمار، و حققها لذاته، و القدرات الفذة في التعبير الذي كان يتمتع به البعض من القادة، لما تحققت الروائع المعمارية المانرية. و من

أبرزها بعض أعمال أندريا پالاديو (Andrea Palladio)[٨]؛ و لما اكتسبت أعماله قيمة صفة الأبتمال، إلا لأنها تتضمن قدرات الابتكار التي انطلقت مع حرية التشخص. حشر پالاديو عواميد ضخمة من غير وجود ضرورة إنشائية لها، و لذا ظهرت بصيغ لا عقلانية، فأدخلها في التصميم، لا لسبب، إلا للمغالاة في عرض ضخامة المنشأ.

إن اللحظة المهمة في تاريخ پالاديو، كانت حينما توظَّفَ عند الإنساني «چيان جيورجي تريسينو» (Gian Giorgio Trissino)، من ١٥٣٨ لغاية ١٥٣٩، بكونه من قادة المتثقفين (Intellectuals)[٩] في ڤتشنزا (Vicenza)، فحث هذا الشاب و تمكن من التعرف إلى الفنون، و تهيئة فرصة له في البحث و تقييم الفنون و العلوم و الأدب الكلاسيكي. كما هيأت لـ «پالاديو» فرصة دراسة العمارة الكلاسيكية القديمة في روما. كذلك منحه تريسينو الاسم الذي أصبح معروفاً به، پالاديو، تمويهاً لإلهة الحكمة الإغريقية (Palla Athene)، و يعني الحكيم.

بدأ پالاديو يطور طرازه في نحو عام ١٥٤١، و يحاكي صيغاً من تصميم العمارة الرومانية الكلاسيكية المعروفة و المصطلح عليها بالـ «باسيليكا» (Basilica Palldiana). و هو طراز مبنى روماني مستطيل، و في أحد طرفيه جزء ناتئ نصف دائري. و قد اصطلِح على طرازه بالـ «پالاديوني» (Palladian). و هو طراز ابتكره، ليصبح طرازاً يتميز به. و اتصف بالهارموني الهادئ، و أصبح نموذجاً يُقتدى به و يمثل الطراز النهضوي المتأخر (High Renaissance). لذا اصطلح على العمارة التي تأثرت به، في إنكلترا خاصة، بـ الـ «پالاديونية». شيدت أغلب أعمال پالاديو في مقاطعة ڤيتشنزا. أكمل تأسيس هذا الطراز، و توضح في أوائل ق. (١٧).

---

(٨) أندريا پالاديو (١٥٠٨ ـ ١٥٨٠).

(٩) غالباً ما أسعى كي أجد الأحرف العربية المناسبة لبعض المصطلحات التي أعتقد أنه لا يوجد لها كلمة في اللغة العربية، بسبب أنه لم يظهر مصطلح لهذا المفهوم. و لذا نقل حرف اللغة الأصل، كالإنكليزية مثلاً، إلى أحرف عربية، كمصطلح (Culture) تصبح كلتشر، أو (Paradigm) براديما. غير أنني عندما جابهت كلمة (Intellectual)، لم أجد أن النقل الإنكليزي للحرف للعربي يؤلف كلمة سهلة و مستساغة التلفظ. و لذا قرّرت أن أترجمها بمصطلح «المتثقفون»، و هو المتعلّم و المثقّف الفاعل.

عندما أصبح التعليم عاماً في أوروبا في منتصف القرن (١٩)، ظهرت فئة متعلمة متخصصة في مجالات المعرفة، فاصطلح عليها بـ (Intellectual). و أصبح يسخّر المصطلح بمعنيين:

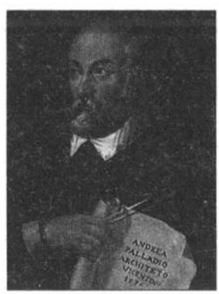
١ ـ بوصف الفرد العامل في ملكة التفكير و التنظير المجرد و النقد المعرفي.

٢ ـ الفرد الممتهن المتميّز و الكاتب في مجال الفلسفة و الأدب و الفن و العلم و القانون و التحليل السياسي، حيث يصبح ما يكتبه و يعمله مرجعاً معرفياً عاماً.

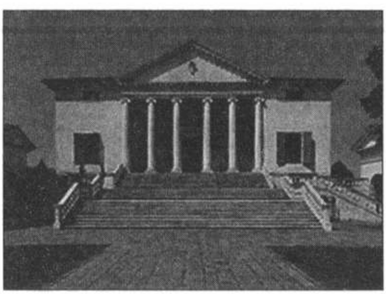
أدى نجاح پالاديو الذي تضمنت تصاميمه معالم تعبِّر عن طموح الزبائن إلى بيان موقع اجتماعي مرموق لهم. و كان التكوين يحمل صفات أبتمالية، و بساطة مدهشة سهلة التقبل في الوقت نفسه. كانت أحياناً المعالم منظمة بنسب موسيقية، ما يجعلها تعبّر عن هارموني سهل التقبل. تتضمن الكثير من الأبنية ذات التقسيم الثلاثي، مركزاً وسطياً مع امتداد في كلا الجانبين، المصطلح عليه بـ كولوناد (Colonnade)، و هو عبارة عن صف من الأعمدة منتظمة الأبعاد فيما بينها. فيؤلف التكوين صورة مستقرة رسمانية (Formal). و غالباً ما يتضمن التكوين في الوسط قوصرة، تؤكد «سمتْريته» و استقراره. تحقق إنشاء معظم ڤيلات السكن في مناطق الأرياف، و سكنتها **الطبقات ال «جنترية» (Gentry)، الأرستقراطية. كان بعضهم في دور تحول إلى مقام** الرأسماليين.

ابتكر پالاديو عمارة تتضمن رؤى تعبّر عن منظومتين متداخلتين ضمن عمومية التكوين الشكلي. بمعنى عبّر عن كلتشريتين، بدأتا بالانفصال عن بعضهما، و أصبحتا متنافستين و في مواجهة معرفية، حيث استمرت هيمنة الكثلكة الدينية (Catholicism) على الفكر، و في الوقت نفسه، ظهرت حرية الفكر منافسة لها، و قد عبّر عنها التقدم المعرفي في مختلف مجالات العلوم، و نشوء الحركة الإنسانية (Humanism).

كان لپلاديو تأثير في تطور العمارة الكلاسيكية في إنكلترا، و انتشارها.



پالاديو

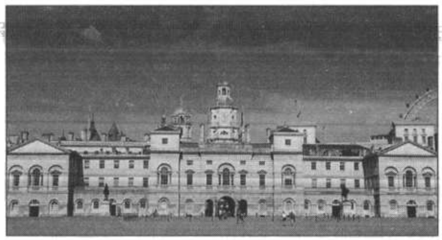


ڤيلا بادوير

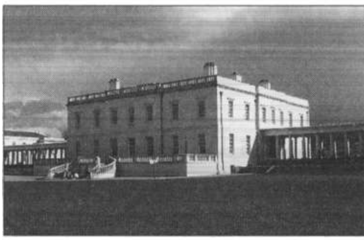
٥ ـ إنيغو جونز (١٦٥٢ ـ ١٥٧٣)

كان إنيغو جونز أول من تفهم و أحدث عمارة كلاسيكية في إنكلترا، بعد أن زار إيطاليا و شاهد العمارة الكلاسيكية. كان مطلعاً على تطورات الطراز الكلاسيكي،

و استمد طرازه من عمارة پالاديو و سانغالو (Sangallo) و غيرهم. من بين أهم أعمال إنيغو جونز كان قصر وايت هول (Whitehall Palace). و كان قصراً ضخماً جداً، لم ينشأ منه سوى قاعة الضيافة (Banqueting Hall). يعتبر هذا المنشأ مع دار الملكة (Queen's House) في «غرينتش» (Greenwich)، ربما، المنشأين الكلاسيكيين الأهمين في إنكلترا. نجد في تكوينهما الشكلي كلاسيكية متسقة و وقاراً هادئاً جميلاً. لم يتوصل الطراز الكلاسيكي لهذا المستوى من النضج في إنكلترا، و لم يكن للكلاسيكية أثر مهم قبل أن يعم الطراز الـ «پالاديوي».



قصر وايت هول



دار الملكة

٦ ـ الباروك و الركوكو

إذا كانت المانرية ردة فعل ضد عقلانية فكر عصر النهضة، و كان الطراز النهضوي قد عبّر مسبقاً عن عقلانية مع قيادة تتمتع بقدرات ابتكارية مدهشة، مع وعي لمنطق التعامل مع المادة، فإن الطرازين: الباروك و الركوكية؛ ابتكرا ليعبّرا عن أنوثة معيش القصر، و ما يتمتع به من رفاه و إفراط في تزيين بيئة المعيش، سواء أكان ذلك في التزيين الداخلي أم الملبس، أم سلوكيات الحوار في تنظيم و إدارة مائدة الطعام. مع ذلك لم ينجرف معيش هذه القصور الملكية إلى الابتذال إلا في حالة نادرة، مثلاً في عهد، جورج الرابع في إنكلترا.

الفكر هو الذي يعي مركب الحاجة، و هو الذي يقود الدورة الإنتاجية، سواء أكان عقلانياً أم لا. و من غير وعي متوازن يقود الدورة الإنتاجية، ستعجز الدورة عن تحميل شكل المصنّعات صفة الأبتمال. لم يظهر هذا العجز في السابق ضمن تطور الإنتاج في مختلف مراحل تطور الإنتاج الحرفي، ما قبل التشخص، سوى عندما أخذ يعجز الفكر عن تقبل و استيعاب تطور المعرفة و القدرات الحسية الإنشائية المناسبة، إن في

مجال قيادة الدورة الإنتاجية أو خارجها. إذ تفترض راحة سيكولوجية الإنسان، و إدامة الوجود، توازناً مناسباً لإرضاء مركب الحاجة.

تنحصر أهمية المنطق في التعامل مع المادة، في مجال التقدم المعرفي، التكنولوجي، و ليس في مجال تحقيق صفة الأبتمال. ما جعل الطرز التي تضمنت لا عقلانية كالباروك و الركوكو تتمتع بقدر من الصفة الأبتمالية، لأنها تحقق التوازن المناسب بين الحاجة السيكولوجية، كما هي في أيديولوجية شبكة الكلتشريات، و في المقابل التكنولوجيا التي ابتكرت للتعبير عن هذه الحاجة. ليس بالضرورة أن تتضمن التكنولوجيا في مثل هذه الحالات، منطقاً متوافقاً مع الضرورات الإنشائية. فالمنطق هنا لا ينحصر في التعامل مع المادة، و إنما كذلك في كيفية قدرة التعبير عن حالة سيكولوجية اجتماعية معينة، و إرضائها. و لا تتحقق صفة الأبتمال، إلا في حالتين: **أولاً**، تسخّر تكنولوجية حرفية جيدة، و **ثانياً**، تفعيل قدرة ابتكار لشكل يرضي راحة سيكولوجية الذات الفاعلة.

إن وظيفة الفن تنحصر في إرضاء الحاجة الاستطيقية، و ليس في مجال مركب الحاجة ككل. و هو ما يتطلب عند تفعيل تكنولوجية إرضاء الحاجة الاستطيقية، الالتزام بضرورة منطق التعامل مع المادة، ذلك فقط بقدر لا يتعارض تعارضاً صريحاً مع خصائص المادة ضمن التكنولوجية المسخّرة، الأمر الذي يؤدي إلى إسراف في جهد تحقيق الشكل بعامته، عند ذاك يفسد التعامل أصلاً.

تكوّن مصطلح الـ «باروك» في ق. (١٩)، من الكلمة (Barroco)، البرتغالية الأصل، و تعني نوعاً من اللؤلؤ غير منتظم الشكل. سخّرها فيما بعد بعض المؤرخين و استقرت بدلالة الطراز الذي ظهر بعد المانرية.

يشير المصطلح إلى الحقبة و الطراز الذي ظهر فيها بين بداية ق. (١٦) و حتى (١٨). و سخّر المصطلح كذلك في مجالات الأدب و الموسيقى، و مختلف صيغ المصنّعات كالعمارة و الرسم و النحت و غيرها.

استمد طراز الباروك معالمه من العمارة الإيطالية لمنتصف قرن (١٧). و تكيف و أخذ صيغاً محلية متعددة في أوروبا. أكد الطراز التوازن، عن طريق الهارموني بإخضاع الأجزاء إلى المجموع العام للتكوين الشكلي.

• الركوكية

أدى عجز القدرة التصميمية لدى المعماريين الآخرين، الذين ظهروا بعد مايكل أنجلو و پالاديو، إلى ظهور العمارة الباروكية و الركوكية. تضمنت هذه الأخيرة، تكراراً و حشواً مملاً، و مبالغات في طبقات العِماد، و تزاحماً غير مسوّغ لتعدد طبقات من التيجان فوق رؤوس الأعمدة، في تناقض مع أفاريز (Cornices) ثقيلة بسبب تعدد غير مفسَّر لطبقاتها. إضافة إلى هذه الفوضى، نجد فوقها قواصر (Pediments) منشطرة، تفتقر إلى قدرة تحقيق صفة الهارموني في مخيِّلة المتلقي، و إسرافاً لا مفسِّر له.

لقد ظهرت القوصرة في العمارة الإغريقية لتعبّر عن سلاسة انحدار ماء المطر المنحدر على سطحيها في كلا الجانبين. فابتكر الشكل الانحداري ليرضي هذه الوظيفة. كما ظهرت سابقاً في العمارة الرومانية لتعبّر عن هذه الوظيفة نفسها. لم يكتفِ الطراز الباروكي بشطر القوصرة، بل أجلس أحياناً طبقات من الأفاريز على التيجان. إن شطر القوصرة يتعارض جذرياً مع وظيفة انسياب انحدار الماء طبيعياً. لذا يؤلف شكلاً متناقضاً لا عقلانياً مع الوظيفة التي ابتكر أصلاً ليحققها انحدار القوصرة.

٧ ـ چياكومو فينيولا (١٥٠٧ ـ ١٥٧٣)

كما نجد في العمارة الـ «باروكية» تناقضاً بين أثقال مادية الأفاريز و القوصرات، في مقابل رسوم لآلهة متعددة، تحوم في سماء مكتظة بملائكة طائرة، ضمن غيوم مليئة بناس هائمين، كأنهم في يوم الحشر ـ تمثلت هذه الباروكية المرتبكة في كنيسة غسو (Gesu)، في روما، تصميم چياكومو ڤينيولا (Giacomo Vignola).

٨ ـ رمبرانت

نضجت في تلك الحقبة زيتيات و رسوم رمبرانت (Rembrandt) (١٦٠٦ ـ ١٦٦٩). و ابتكر تكنولوجية بما اصطلح عليها بـ «الضياء و العتمة» (Chiaroscuro). و كان أول من سخّر هذا المصطلح بلدينوتشي (Baldinucci)[١٠] في عام ١٦٨١.

(١٠) يصف بلدينوتشي هذه التكنولوجيا، بكونها أحادية اللون (Monochrome) حيث تتنوّع الـ «تونات» (Tones)، بقدر ما يعكس سطح الرسم من ضياء، بين الساطع و المعتّم. تشمل كذلك هذه الانعكاسات الألوان =

تسخّر هذه التكنولوجيا بهدف تحقيق تناقض لظلال بعض معالم العناصر لتأكيد ضياء الأخرى، و منح التكوين الصفة النحتية. و بسبب هذا التناقض بين الظل و الضياء، يؤكد الطراز وضوح المعالم، حيث يضفي عليها سمة معمارية، و صدقية نحتية. كما يسخّر التضاد بين الغامق و الفاتح، تحقيق سمة دراماتيكية في التكوين الشكلي. كذلك يسخّر الطراز الألوان في التعبير عن هذا التضاد بين المعالم المعمارية و النحتية، فيوضح موقعاً مختلف العناصر ضمن التكوين الشكلي.

كذلك فإن البارزين من قادة طراز الباروك في مجال الرسم: كارافاتشيو (Caravaggio)، و تشن (Titian)، برنيني (Bernini) و بورروميني (Borromini)؛ من أهم قادة الطراز الباروكي، حيث بدأ الأول كنحات و الثاني كحجّار.

٩ ـ الركوكو

ظهرت هاتان الصيغتان اللا عقلانيتان (الباروكية و الركوكية)، بين مرحلتي أفول عصر النهضة و ظهور عصر الكلاسيكية البوزارية. سخّر مصطلح الـ «ركوكو» بدلالة حرفة/ الفن الزخرفة التي ابتكرت و ظهرت في عصر لويس الخامس عشر، حيث ظهر الطراز في بداية القرن (١٨)، و هيمن على الزخرفة و العمارة حتى ظهور إحياء الكلاسيكية و منها البوزارية في بداية القرن (١٩).

يتصف التزيين الداخلي لهذا الطراز، بالمرح اللا عقلاني، الذي غالباً ما يكون مغالياً به. أهم معالم هذا الطراز أنه استبدل بلاستيكية الـ «باروك»، حيث أصبحت الأشكال تبرز من الكتل، بأشكال رقيقة و ناعمة و محاطة بأطواق ملوية (Scrolls) من زخرفة متشابكة. فتؤلف خلفية لزخرفة ناعمة أرابسكية (Arabesque)[(١١)]، سمتها أنوثة معيش القصر.

= الساطعة في الأشياء و الطبيعة، كاللون الأصفر في مقابل الأسود و البني (Brown). و الفرق بين الـ «تونين»، المعتمة التي لا تفسح عن تفاصيلها للمشاهد.

(١١) الأرابسكية (Arabesque)، طراز يتضمّن شكل نبات لولبي (Scrolling) أو ينضفر (Interlacing)، و أحد معالم الزخرفة الإسلامية. ظهر هذا المصطلح و استعمل في القرن (١٦)، حينما أصبح الأوروبيون مهتمين بالزخرفة العربية ـ الإسلامية. يرجع أصل هذا المنحى الطرازي في الحرفة الهيلينية، في آسيا الصغرى. و أوّل ما ظهر هذا الطراز كان نحو عام ١٠٠٠، و أصبح أحد معالم الزخرفة العربية ـ الإسلامية. و حيث كان أصل صياغة شكل هذا الطراز في الحرفة الهيلينية يتّسم بشكل طبيعي، فقد ظهر في الحرفة العربية ـ الإسلامية بصيغة منتظمة هندسية.

١٠ ـ بوشيه و فراكونارد


الأرجوحة (١٧٦٧) ـ فراكونارد

كـان لا بـد مـن أن يظهر الفـن و يعبّر عن حركة تحرر المرأة، فظهر كشرون. ربما أهمهم فرانسوا بوشيه (Francois Boucher) (١٧٠٣ ـ ١٧٧)، في صورة مدام لويس ـ أومرفي و في صورة الأرجوحة لجين أونوري فراكونارد (Jean Honore Fragonard) (١٧٣٢ ـ ١٨٠٦) تمكن هؤلاء من التقاط لحظة في حركة أنثوية، مغرية تصور السيقان و البدن، كلياً أو جزئياً، و تعبر ليس عن رقة البدن فقط، بل كذلك عن رقة تقبل صورة البدن في التكوين. و قد حظيت هذه الطرائقية في الرسم بمقالة طويلة كتبها ديدرو في الموسوعة الفرنسية. شدّدت على أهمية عرض قوى الإحساس و تأثيره، و قال في مقالته: إنّ «النفوس الحسّاسة تحظى بقسط من الحياة أكثر من النفوس الأخرى»[١٢]


بورتريه مدام لويس ـ أومرفي، (١٧٥٢) ـ بوشير

(١٢) فيغاريلّو، تاريخ الجمال: الجسد و فن التزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا، ص ١٣٠ ـ ١٣٣

لم يكن جميع الآباء و الأزواج مرتاحين من هذه الحرية التي اكتسبتها المرأة. فقد اعتبر البعض أن التزين يوحي بالإغواء، و يقود إلى الانفلات من هيبتهم و وصايتهم الذكورية، الأبوية و الزوجية. و اعتبر التبرج عصياناً للأمر المرسوم الإلهي. لقد سمح بالزينة لنساء المجتمع الراقي، الملوك و الأمراء، في المرحلة الأخيرة من هيمنة الطبقة الأرستقراطية، و قبل بداية ظهور الطبقة البرجوازية. فكان التقبل مع تحفُّظ، لم يشمل الطبقة الوسطى، قبل أن تظهر المرأة إلى الساحة الاجتماعية و تطالب بحرية التزين العلني، حرية لم يسبق لها مثيل، منذ أن ظهر المجتمع الزراعي. فاعتبر تزيُّن الزوجة و البنت، ضلالاً من قبل الردة التي قادها التصلب الكاثوليكي المناوئ للتحرر النسبي الذي جاءت به البروتستانتية، حيث ربطت الرؤى بين التبرج و عمل إبليس. فظهر أدب متطرف يهاجم حرية التبرج، و اعتبر الفتاة المتبرجة أشبه بالجثة المعطرة. و من بينها كتاب فينيلون (Fenelon)، في تربية الفتيات، الذي اعتبر التزين، و الجمال نفسه، مضراً، إلا إذا كان وسيلة لتزويج الفتاة. بيد أن الزمن بدأ يتجاوز أيديولوجية و ظرف مجتمع الإنتاج الزراعي، المجتمع الأهلي و الذكوري. فقد أسس قادة عصر النهضة هذه الحرية، و هيَّؤوا الظرف لتأسيس عصر المكننة، الذي تبعه عصر الحداثة و كان بداية تجاوز الذكورة، و الأديان و السلطة المركزية، تهيئة لظهور المجتمع المدني.

حصل ضمن هذه النقلة تعارض بين حق هيمنة الرجال مقابل حق حرية المرأة. فالآباء و الأزواج مثلاً، ربّما شعروا بأنّهم «مخدوعون» عندما كانت بناتهم أو زوجاتهم يستخدمن مستحضرات التزين. فطلاء الوجه قد يوحي بشكل من الإغواء و الانفلات من وصاية الرجل على المرأة. فاعتبروا هذه السلوكية إقراراً بالتحرّر. و تمّ الالتفاف على اليقين القائل بوجود سلطة: «فالحرص على أن تظهر النساء جميلات لم يستسغه رجالهنّ. فاعتبر التبرّج عصياناً لأمر، و صار بمنزلة نوع من التحدّي النسائي[١٣]». لقد سمح بالزينة كمشهد من مشاهد المجتمع الراقي، و سمح بها بتحفظ كمشهد فردي. في مقابل هذا، تسبب ظهور حركة ضمن مجال معيش الطبقة الوسطى، تحتكر الورع لنفسها، ضد «أهل الضلال»، المرأة التي أصبحت تطالب في القليل من حقوقها، و ذلك بتجاوز الهيمنة الذكورية. دعمت هذه الرؤى و قادتها حركة الإصلاح المضاد

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

المناوئة للبروتستانتية، التي تعبّر عن التصلب الكاثوليكي. فنجمت عنها كلمات هجينة تهاجم «الفاتنات المتبرّجات»، و تصفهن بأنهن يشبهن «الجثث التي عُطّرت بالمسك» و «المراحيض المطيّبة بماء الورد». و اعتبرت حركة هذه المطالبة بهذه الحرية رمز هلاك إلهياً، لأنهما قرنوا وجود التبرّج بوجود إبليس. و منذ عقد ١٦٢٠، توسع تهجم الأدب الديني ضد «النساء اللواتي اعتبروهن «خليعات»». كانت حركة إضافة إلى كونها ردود فعل للهيمنة الذكورية، و في الوقت نفسه مناوئة للإصلاح البروتستانتي، و التي أطلقت الكثير من المحرمات[١٤].

عبّر فينيلون[١٥] عن الخشونة ضد المرأة، في كتابه **تربية الفتيات** (*Education des filles*)، حيث اعتبر الجمال «مضرّاً، إلّا إذا كان وسيلة لتزويج الفتاة». مع ذلك، و بالرغم من مختلف هذه الحركات الرجعية و الردات، فقد فرض التبرّج نفسه[١٦].

١١ ـ روبرت آدم

حقق روبرت آدم (Robert Adam) في إنكلترا حسية منتظمة، عبّر عنها بتكوينات دقيقة واضحة، ضمن تنظيم مهرمن (Harmony) عام، تتكون من خطوط رقيقة و كتل مترابطة. حققت الـ «ركوكية»، الركود و الاتزان و الرقة ضمن توازن متسق و تناغم عقلاني واضح في أعمال روبرت آدم.

عندما تتراكم مبتكرات متغيرات الكلتشر في الزمن لحضارة ما، أو تبتكر و تتراكم كلتشريات جديدة، فإذا ما تراكمت و وصلت إلى حد تعجز شبكة الكلتشريات عن استيعابها، فتطفح هذه الكلتشريات الجديدة، و يظهر في آنية الوجود، أفراد يتمتعون بقدرات ابتكارية، و يحدثون نقلة ضمن مسيرة تلك الحضارة. و هذا ما يؤلف رؤى جديدة للوجود، خارج شبكة كلتشريات الحضارة الأم، حيث تؤلف قاعدة لأحداث يبني عليها آخرون ذات قدرات ابتكارية، فتتراكم هذه القدرات. و إذا لم تصادف ردة معرفية و كلتشرية، عند ذاك تكون قد أحدثت قفزة حضارية. و يقع معيار القفزة الحضارية ضمن سيرورة حضارة الإنسان بعامتها.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.
(١٥) فرانسو فنيلون (François Fénelon) (١٦٥١ ـ ١٧١٥)، كان شاعراً فرنسياً كاثوليكياً.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

و لأن هذه القفزة تؤلف رؤى جديدة، و هي رؤى تبتكر حصراً من قبل قدرات ابتكارية تتمتع بحرية حق الابتكار، لذا لا تظهر هذه القفزات الحضارية إلا بعد تأمين ظرفين: **أولاً**، عجز الحضارة المعينة عن تجديد كلتشرياتها مقارنة مع تلك المجاورة أو تلك التي في تماس معها؛ **ثانياً**، ظهور الحرية المناسبة ضمن المجتمع حيث ينضج فكر مبتكر، فيقدم على تحريك سيرورة الابتكار.

هذا تماماً ما هيأت السكولاستية في أواخر القرون الوسطى الظرف المناسب له لحرية الفكر، فظهر قادة يتمتعون بقدرات الابتكار، و أحدثوا عصر النهضة. لم تنحصر النقلة التي أحدثها عصر النهضة في مجال الرسم و الزيتيات (Paintings) و النحت و الطعام و العلوم و الكثير من صيغ الاستمتاع، بل كذلك في الموسيقى.

لقد بدأ الإنسان العاقل منذ أن ظهر، و ربما من قبله، ببعض الإنسانيات في ممارسة الغناء و صيغ بدائية من القرع. و قد سعينا إلى تبيين أن حرفة ما إن تنضج و يكتسب المؤدي حرية التعبير عن خصوصيته، حتى يكون قد ارتقى لصفة الفن. لقد ابتكرت الموسيقى كغيرها أداة التعبير عن هموم سيكولوجية الإنسان و إرضاء مركب الحاجة، بصيغتها الحرفية. اتسمت هذه الصيغة من الموسيقى بالبساطة، و قد اصطلح عليها بالأنشودة البسيطة (Plain Song)، أو بال «مونوفوني» (Monophony)، أحادية النغمة. تتصف الموسيقى البدائية و الشعبية بصيغة ال «مونوفوني». لكن مع تطور الحضارات ظهرت صيغة متطوره لهذه ال «مونوفينية»، و هي الـ «هوموفونية» (Homophony)، و هي أحادية النغمة، و لكنها تسخّر أناشيد و شعراً و معاني متنوعة. و تؤلف تركيب ألحان متجانسة و متعددة و مشابهة، و لكنها متعددة المعاني. من بين أشهر الصيغ في هذه الموسيقى ال «راكا» (Raga) الهندية، و المقام و الغناء العربي. لذا، يقترن اللحن الأحادي النغمة، المونوفوني، بالمراحل الأولى من تقدم الموسيقى في حضارة الإنسان. بينما ظهرت الموسيقى ال «هوموفونية» مع تقدم الحضارات الكبرى كالهندية و الإسلامية، كما أشرنا إلى ذلك.

استمدت الكنيسة الموسيقى في بدايتها المبكرة من تلك التي كانت تمارس في بيزنطية. و يعتقد أن البابا غريغوري (Gregory I) (٥٩٠ ـ ٦٠٤)، هو الذي أسس تقليد الموسيقى في الكنيسة الكاثوليكية. مارست القرون الوسطى ألف عام الموسيقى في الكنائس. و كانت بعض الآلات الموسيقية محرمة في الكنيسة، بسبب اقترانها

بالموسيقى الدنيوية و الطقوس الوثنية. كانت أغلب الموسيقى في القرون الوسطى مونوفونية أو هوموفونية حتى ظهور الموسيقى البوليفونية.

ابتكرت الموسيقى البوليفونية بعد الألفية الأولى من هيمنة المسيحية على أوروبا، ابتكرت الموسيقى الـ «بوليفونية»، و هي موسيقى مؤلفة من نغمتين أو أكثر، مستقلة و لكنها متزامنة و متجانسة في آن. و تأثرت في هذه الحقبة السكولاستية بالتطور الحضاري المعتزلي، فقرر الرهبان ترجمة العلوم و الفلسفة الإغريقية.

بدأت تتضمن الموسيقى في نهاية القرون الوسطى لحنين أو أكثر في آن، حيث بدأت تتأسس البوليفونية في الموسيقى الكنسية منذ نحو (١٢٠٠).

تزامن ظهور اللحن البوليفوني مع الانشقاق الذي ظهر في الكنيسة. فكانت مدينة أفينيون (Avignon) مثلاً، مقراً لحركة ضد البابوية (Antipopes)، حيث أصبحت المركز في ممارسة الموسيقى الدنيوية (Secular). فأثرت في بعض الموسيقى الدينية لجهة تبني اللحن البوليفوني بصيغته الأولية. و بدأت العبادة في الكنيسة تتجاوز بعض كآبة العبادة المملة و رتابتها.

عمت الموسيقى البوليفونية في قصر أفينيون عامة، منذ ق. (١٤). بينما اعتبرت كنائس أخرى الألحان البوليفونية شراً، تمثل موسيقى الشيطان. فمنعها البابا يوحنا XXII في ١٣٢٢، و عندما أصبح من بعده البابا كليمنت (VI Clement)، كان يستمتع بهذه الموسيقى. و ازدهرت الموسيقى الأولى من البوليفونية ضمن القرنين (١٢) و (١٣)، في كاتدرائية نوتردام. و يعتبر الموسيقار القس غويلوم دي ماشو (Guillaume de Machaut) أول مؤلف لقداس كاثوليكي بصيغة بوليفونية. و كانت هذه الموسيقى التي مهدت الطريق لظهور موسيقى عصر النهضة.

بدأت موسيقى عصر النهضة اعتباراً من عام ١٤٠٠ حتى عام ١٦٠٠، و هي الحقبة التي تزامنت مع ظهور عقلانية و إنسانية عصر النهضة، و إحياء الفنون الكلاسيكية. في هذه المرحلة بدأ يظهر الموسيقار الفنان، و التعبير عن هوية الذات. فظهر موسيقيون كثيرون، كان من بين قادتهم بليسترينا (Palestrina) و لاسوس (Lassus).

مثّل الموقف من الموسيقى دلالة أخرى للتباين بين الفكر الذي يرى أن وجود الذات تابع لقوى و فكر خارج/ غير فكر الذات، و الذي تَمثَل بالموقف الكاثوليكي، في مقابل الفكر الذي أخذ يظهر مع عصر النهضة، و الحركة البروتستانتية.

التزمت الكنيسة الكاثوليكية اللحن الموليثوني كأداة أيديولوجية بدلالة استمرارية الدين الكاثوليكي. و تبنت في تلك الحقبة الملكة إليزابيث الأولى، الفنون و منها الموسيقى. كانت مطلعة على تكنولوجية الموسيقى، فسخّرت اللحن البوليفوني كأداة في خصامها مع المقاومة الكاثوليكية. كانت هذه المقاومة، غير مباشرة بل ضمنية، و من بينها اللحن البوليفوني. كما قادت الملكة شخصياً ابتكار و تأليف موسيقى بوليفونية رسمانية (Formal)، خاصة باحتفالات الدولة، كالتتويج و الجنائز و مختلف مناسبات الدولة الرسمية و العسكرية و النشيد الوطني. كذلك موسيقى المناسبات الرسمية التي تعزف داخل الكنيسة. و قد تعاطف مع العقيدة الكاثوليكية بعض كبار المفكرين و القادة، و من بينهم شكسبير، و إن كانت ضمنية.

فألفت هذه الموسيقى البوليفونية الأولى من نوعها، و لم تزل مبادئها قائمة، و قد عمّت العالم. ظهرت في هذه الحقبة مدرسة الموسيقى الإنكليزية، و ظهر ضمنها مؤلفون مثل وليم بايرد (William Byrd) و جون دولاند (John Dowland). و طُبعت في زمن الملكة إليزابيث أولى الألحان الموسيقية. نشر جون دولاند كتابه الأول للأغاني «آيرز» (*Ayres*)، و راج بين الناس و أصبح لناشر النوتات دور واسع و مهم.

الفصل الرابع عشر

التشخص و المجتمع المدني

١ ـ مقدمة

يفترض التشخص حرية الفرد و قدرة تجاوز براديما المرجعية المشتركة، فتهيئ له هذه الحرية فرص ابتكار معالم جديدة تتضمن دلالات جديدة. و بقدر ما يتحقق قبول هذه المعالم من قبل شبكة الكلتشريات، تتوسع الدلالات المشتركة. فتتعدد قدرة إنجازات إيجابيات هذه الحرية. منها تعدد ابتكار الطرز، و تعدد سمات الدلالات، فتهيئ بدورها مجالات لإرادة الفرد، ظرف قدرات ابتكار توسيع المعرفة، و ابتكار مفاهيم و معالم و دلالات جديدة. بهذه النقلة إلى حرية ابتكار تعدد المرجعيات و توسعها، و تعدد سمات الدلالات، يتهيأ ظرف مساءلة التنظيم المغلق للمجتمع الفئوي الأهلي. فيتهيأ ظرف تنشئة المجتمع المدني، و ينتقل المجتمع من التنظيم الأهلي إلى المدني.

و حينما ينبني تركيب المجتمع الأهلي على العلاقات البيولوجية النسبية، كالعائلة و القبيلة و الدين. ينبني المجتمع المدني على تسويات بين المصالح و العقائد، كحرية الضمير، و إطلاق حرية التعبير عن الضمير الاجتماعي لكل من فئات المجتمع و إثنياته، و الفرد كذات متفردة. كل منها يتمتع بخصوصية وعيه بهويته.

يتألف مركب الإثنية، بالإضافة إلى كلتشريات اللغة، و علاقات النَّسب السلالي و السحر و الدين، من طرز اللباس و الزينة و الطعام، وصيغ التعليم و غيرها من كلتشريات[1]. تلقن أيديولوجية السحر و الدين و طقوسها خلال نشأة الطفل و تربيته. فتتأصل هذه الكلتشرية في الذاكرة، و يصبح تقبلها كما لو كانت بيولوجية، يصعب بعد ذلك تجاوزها في دور الصبا.

---

(١) أنتوني غِدِنز، **علم الاجتماع: مع مدخلات عربية**، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة و تقديم فايز الصُيّاغ، علوم إنسانية و اجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٣٤١.

إن حرية الفرد مقيدة بموقعها في شبكة الكلتشريات التي يبتكرها المجتمع لمفهوم حرية الفرد، حيث تنتظم مختلف العلاقات، و حركاتها ضمن الشبكة. فتظهر حرية الفرد، و كيان الفرد المتشخص، بقدر ما يبتكر المجتمع، البيئة المعرفية المناسبة، و يخصص لها مكاناً و أهمية في تربية الفرد و تنظيمات إدارة المجتمع.

و ما إن تبدأ تنشئة المبادئ الأولية لتكوين المجتمع المدني، يتحرر الوجدان من ضرورات الالتزام بأيديولوجية المجتمع التي تفرضها السلطة على إرادة الفرد، سواء منها الإدارية أو الدينية، كما يتحرر من سلطة شبكة الكلتشريات بعامتها. بل إن الفرد يعي، بهذه الحرية التي يكتسبها الفكر، أهمية قيمة حريته، فتمنح الذات لذاتها قيمة لحريتها و لذاتها.

يؤلف التشخص موقفاً فكرياً يتناقض بالتعريف مع الالتزام، لأنه يتضمن حرية ابتكار ممارسة العقل، و كذلك حرية ابتكار رؤى جديدة للمقررين في الدورة الإنتاجية: مركب الحاجة و التكنولوجية الاجتماعية. و حينما يؤلف الالتزام الاجتماعي قاعدة متأصلة في تركيب المجتمع الأهلي، يؤلف التضامن الاجتماعي قاعدة تركيب المجتمع المدني.

ينبني الوعي بواقعية ظرف متطلبات المجتمع و إدارته على وعي ضمن حركة الدورة الإنتاجية، و صيغة قيادة التعامل مع خصائص المادة، ذلك بقدر توافق المعرفة مع واقعية هذا التفاعل. و من ثم تترجم هذه المعرفة و تؤلف رؤى عامة لقيادة التعامل الاجتماعي، و تهيئة رؤى للوجود. من غير هذه المعرفة العملية التطبيقية، تصبح ابتكار أوهام من سحر و أديان.

تسبب العلاقات الاجتماعية التضامنية، تهيئة ظرف تجاوز العلاقات الموروثة بيولوجياً، النسب إلى علاقات يبتكرها الفكر، و تهدف إلى التعايش مع الآخر حسب علاقات و تسويات كلتشرية يتفق عليها، و تتقبلها الجماعات المعينة.

يتصف المجتمع الأهلي بترابط اجتماعي يتأسس على الولاء و الالتزام. يدعم بمرجعية مشتركة لمختلف أفراد المجتمع. إنها مرجعية فكرية و سلوكية، ضمن شبكة الكلتشريات التي تنظم سلوكيات مختلف أفراد و أدوار المؤدين الذين يحققون حركة التعامل ضمن الدورة الإنتاجية و هموم إدارة المجتمع بعامته. تتحدد شبكة كلتشريات المجتمع الأهلي، و إن تعددت و تنوعت و تناقضت، لأنها ضمن الإطار العمومي

للشبكة، مغلقة و متسقة في قيمها و معاييرها و سلوكياتها. لذا تؤلف شبكة كلتشريات المجتمع الأهلي، مقومات واضحة بالنسبة إلى مختلف المؤدِّين، يفهمها أفراد المجتمع ككل، كل في موقعه ضمن المجتمع. حيث تكون شبكة الكلتشريات التي يتعامل معها الفرد و الجماعة، مدعمة بتقاليد و طقوس يسهم في أدائها أغلب أفراد المجتمع، و يكونون كأفراد مطلعين عليها.

يتضمن المجتمع الأهلي، مقومات لكلتشريات متعددة، تتضمن سلوكياتها الطقوس و القيم، التي ترجع أغلبها إلى تقاليد مورثة كلتشرياً (Culturally Inherited). يلقن الفرد مقوِّمات هذه الشبكة منذ الطفولة، و يعيش معها، فتؤمِّن له رؤية عامة لوجوده. و مهما تنوعت تفردية الفرد، و أدواره في الدورة الإنتاجية، ستكون المعرفة و القيم التي تقود سلوكياته محددة أغلبها ضمن إطار شبكة الكلتشرية نفسها. فتؤلف عندئذ بالنسبة إلى الفرد، القاعدة المعرفية الوحيدة، التي تتضمن الإيمان و صيغ معايير الوجدان، و مختلف السلوكيات التي تنظم معيش الفرد و معيش الجماعة. فينتظم التماسك الاجتماعي التقليدي الانتمائي ضمن هذه الشبكة. و غالباً ما تؤلف هذه الشبكة بمجموعها، أو بمجموعة من الكلتشريات ضمنها براديما[٢] يحتبس ضمنها الفكر و سلوكيات الفرد. و هي البراديميات التي تتمثل بالتماسك الطائفي و الإثني و الديني و المهني، و غيرها من الائتلافات و التجمعات الفئوية الاجتماعية.

لذا، تؤلف شبكة الكلتشريات المرجعية المعرفية الفعّالة حيث تنتظم ضمنها هوية الفرد، أو يتحدد انتقاء تركيب مقومات هوية الفرد ضمن إطار مقومات مركب هذه الشبكة. و تنتظم قدرة الفرد على التفرد، في هذا المجتمع، ضمن التنوع الحاصل في هذه المرجعية المشتركة. و حينما نشير إلى تفرد الفرد ضمن المجتمع الأهلي، سنعني بذلك تفرداً خارجاً عن منظومة مجموعة الكلتشريات. و لذا تعتبر سلوكياته غالباً غير مقبولة و شاذة. مع ذلك، تؤلف الكثير من الحالات سلوكيات نادرة، فتؤلف مع مرور الزمن أسس تطور المجتمع، حيث تقدم للمجتمع مفاهيم و رؤى جديدة. و بقدر ما يستوعبها المجتمع و يتقبلها، ستؤلف أداة للتطور، و خلاف هذا ترفض، فتهمل.

إن وحدة المرجعية في المجتمع الأهلي تجعل الحوار عن طريق دلالات معالم المصنَّعات، شفافة، واضحة، يحسها و يفهمها و يتأثر بها مختلف أفراد المجتمع،

---

(٢) البراديما (Paradigm)، هي مجموعة من الكلتشريات التي تؤلّف منظومة فكريّة تتضمّن قيماً و سلوكيات وطقوساً، حيث يتعذّر على الفرد المؤمن والملتزم الخروج عنها.

فيتمكنون من تفكيك معانيها. فتؤمّن أشكال المصنَّعات دلالات اتصال لتماسك تقليدي مستقر بين أفراد المجتمع. و هم كذلك أيّاً كان موقعهم الاجتماعي و التعليمي و الثقافي ضمن شبكة الكلتشريات، ومهما كان موقعهم الطبقي و المقامي (Status).

٢ ـ الالتزام و التضامن

يؤلف التماسك الاجتماعي، بأية صيغة كانت، ضرورة بيولوجية لتأمين تجمع و إدامة معيش اجتماعي. و من غير التماسك، ينتقل المجتمع إلى حالة من الفوضى. يتعارض الالتزام بالمرجعية المشتركة القائمة، أو يحدد بالتعريف، إطار خصوصية التفرد و تبعاً قدرة التشخص، و يسعى إلى تعطيلهما. لذا، كان لا بد من ظهور نوع آخر من التماسك، غير الالتزام، الذي ظهر في المجتمع الكلاسيكي، بداية نشأة المجتمع المدني. و قد انبنى على صيغة أولية من التضامن الاجتماعي، بدلاً من الالتزام الاجتماعي.

يؤلف هذان النوعان من التماسك الاجتماعي، الالتزام في مقابل التضامن، تبايناً جوهرياً في تركيب المجتمع. ففي الالتزام، يفرضُ المجتمع على الفرد نوع ظروف التماسك و صيغتها. بينما في ظرف معيش الثاني، أي التضامن، يختار أفراد المجتمع نوعية صياغة تماسك الأفراد ضمن المجتمع. ففي المجتمع الأهلي، تتهيأ للفرد طقوم (Sets) جاهزة لمقومات هويته: كالعلاقات العائلية، و علاقة الفرد مع السلطة، سواء منها الإدارية أو الدينية. كما تحدد سلوكيات الفرد، ما يأكل و ما لا يأكل، و ما يتعين أن يلبس و لا يلبس، و غيرها من السلوكيات و العلاقات. تُفرض هذه السلوكيات و العلاقات على الفرد، و عليه أن يلتزم بها. بينما يكون الفرد ضمن علاقات مجتمع التضامن المدني، حراً في انتقاء مقومات هويته، بالإضافة إلى انتقاء طرز المصنَّعات، التي يسخّرها في معيشه اليومي.

تتجاوز ظاهرة التشخص الالتزام، أو أن الفرد المبتكر المتشخص، لا يتمكن من التفرد في خصوصيته و يتشخص، و يكون ملتزماً في آن واحد؛ لأن الالتزام بالمرجعية المشتركة يتناقض مع خصوصية التفرد.

٣ ـ الطقوم

تنتظم أغلب العلاقات في تركيب المجتمع عن طريق الطقوم. تتمثل الطقوم في المجتمع الأهلي، بتحديد صيغة تنظيم العلاقة بين الأنثى و الذكر، بصيغة مقننة، أي ما

يصطلح عليه بالزواج. تختار العائلة الزوج المناسب لأولادها و بناتها، حسب التقاليد التي يفرضها المجتمع، و بالقدر نفسه الذي يفرضه أفراد العائلة على أنفسهم. و غالباً هو الأمر بالنسبة إلى المهن، فالولد كثيراً ما يتبع مهنة الوالد، أو تلك التي تحددها العائلة، و ذلك بموجب طقوم اجتماعية مقررة مسبقاً. و لم تزل بعض هذه الطقوم فعّالة في المجتمع الحديث، تتمثل بالانتماء إلى العقيدة الدينية، حيث يفرض دين الأبوين تلقائياً على الطفل، من غير أن يمنح الطفل حرية المقارنة و الاختيار، ذلك إن أراد الإيمان لنفسه، أو القبول بصيغة من صيغ الالتزام الديني، أو أي نوع من العقائد الأخرى.

بينما يفترض في المجتمع المعاصر، و بخاصة في مرحلة الحداثة، أن يصبح الفرد حراً في انتقاء مقومات هويته، بما في ذلك العقيدة و الإيمان و المهنة و غيرها من الخيارات ضمن التماسك الاجتماعي. من هنا، تصبح المرجعية المشتركة بالنسبة إلى سلوكية الفرد غير محددة، و يصبح تكوينها متنوعاً. إذ يكمن في هذا التنوع قوى إيجابية التشخص و سلبياته. فينحط التشخص بقدر ما يصبح تفرداً ذاتياً. و يرتقي التشخص بقدر ما تتطابق سلوكيات الفرد مع هموم المجتمع، سواء تلك التي يبتكرها أو القائمة. و في الوقت ذاته، بقدر ما تصبح المرجعية المشتركة فضفاضة بسبب التشخص، تتمكن إرادة الفرد من تركيب هويتها، و إعادة تركيبها، كلما و كيفما شاءت هي ذاتها.

يتمثل هذا التنوع الذاتي و الحُر، و يتضح أكثر، في طراز لباس أفراد المجتمع. حيث يصبح الفرد ضمن مجتمع الحداثة، و بخاصة العولمة منها، كفرد متفرد أو متشخص، ينتقي الزي، و ينظمه ضمن مجال واسع من البدائل. فيقرر ما ينتقي من لباس، و ما يركّب من تكوين معالم الزي، و يكون هو المقرر بالنسبة إلى الزي الذي يناسبه. يختلف هذا الموقف تماماً عن المحددات التي تفترضها طقوم زي المجتمع الأهلي على الفرد، و التي تحدد حتى زي الفرد حسب مقامه و وظيفته في المجتمع. يفترض المجتمع الأصولي و المتزمّت، الالتزام بطقوم معينة، فيعطل حرية الفرد، و يلغي تفرد حسية الذات. فتصبح الذات أداة مطيعة لمحددات تفرض عليها، و تصبح هذه الطقوم مُلزمة كمقوم في سيكولوجية الفرد. تتمثل هذه الحالات في صيغها المغالية، حيث تفرض أيديولوجية السلطة على الفرد. تمثلت هذه السلطة بصيغها المغالية التي ظهرت في عصر الظلمات في أوروبا الكاثوليكية، و الوهابية في الجزيرة منذ منتصف ق. (١٩)، و في شمولية النازية و السوفياتية، و أخيراً ولاية الفقيه في إيران الخمينية.

٤ ـ المجتمع المدني الكلاسيكي

دافع الفكر الكلاسيكي عن الرؤى التي تقول إن السلطة السياسية هي التي تهيئ ظرفاً ممكناً لتأسيس حضارة متقدمة[٣]. و إن ممارسة السياسة، بوصفها النشاط الأوسع لأفراد المجتمع فعليهم أن يجابهوا ظروفهم مباشرة، و يؤسسوا في الوقت نفسه وعياً لمبادئ إدارة هموم المجتمع و العلاقات الأخلاقية السليمة. فيتأسس نظام المواطنة، يحكم نفسه بنفسه، لا باللجوء إلى حماية قوى تبتكرها المخيِّلة كالآلة التي تؤمن واهمة سيكولوجية حماية الذات. بل يؤسس الاستقرار المناسب عن طريق العمل و التفكير المشترك.

لم يتمكن المجتمع الأثيني من تحقيق مجتمع مدني شمولي، فكان تنظيمه المدني ينحصر بالذين يتمتعون بمقام مواطنة أثينا. و لم تتمكن إدارة هذا المجتمع من مقاومة قوى متطلبات و محددات و أحكام المجتمع الأهلي؛ إذ لم يعِ الفرد المواطن الأثيني حرية الإرادة و ضروراتها لإطلاق قدراته الفكرية، سوى ما تهيّأ لصفوة المفكرين في عصر بيريكليس من حرية المساءلة. و لم تكن عامة المجتمع الأثيني واعية بأهمية حرية المساءلة التي كان يمارسها الفلاسفة، سوى قلة من هؤلاء الصفوة المتعلمين، و كانت رؤية بمعزل عن هموم معيشهم اليومي ـ و هو كذلك في أي مجتمع حينما يظهر الفكر الفلسفي، و بقدر ما ينبني على رؤى عقلانية مادية، يؤلف بذلك بيئة في تناقض مع تلك التنظيمات السحرية و الدينية.

قال بيريكليس (Pericles) (٤٩٥ ـ ٤٢٩ ـ ق.ع.) للأثينيين: «هنا لا نقول للإنسان الذي ليس له مصلحة في السياسة إنه إنسان تنحصر همومه في شؤونه الخاصة، بل نقول له لا محل له هنا على الإطلاق»[٤]. و يعني بهذا أنه يتعيّن على الفرد لكي يكتسب صفة المواطن، أن يكون سياسياً و مساهماً في الحوار السياسي، و إلا لا مكان له في مجتمع المواطنة. خطب بيركليس في مفهوم الليبرالية الأثينية، و وضع قاعدتها الأولى، حيث بيّن أنه يتعين أن يمنح القانون لكل أفراد المجتمع عدالة و حرية متساوية. و تشمل الحرية مختلف مرافق الحياة العامة. إلا أن هذه الحرية لا تجعل من الفرد خارجاً عن القانون.

---

(٣) جون إهرنبرغ، **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة علي حاكم صالح و حسن ناظم؛ مراجعة فالح عبد الجبار، علوم إنسانية و اجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

كان بروتاغوراس (Protagoras) (٤٨٥ ـ ٤١٠ ـ ق. ع.)، أول من نظّر لمفهوم القاعدة المساهمة في النظام الديمقراطي، و هي قاعدة تفترض بأن كل أفراد المجتمع يتعين أن يتمتعوا بحق المساهمة في قرار العدالة.

كما حذّر أرسطو من الرؤى و النموذج الأفلاطوني في فرض مفهوم موحّد مثالي لإدارة المجتمع، و من نظام اجتماعي من غير حوار و تطور، فيؤلف آنذاك نظاماً ثابتاً خانقاً، يدمر إمكانية حياة عامة حيوية. كان أرسطو يهدف بهذه الرؤى الحذر من الأنظمة الشمولية، سواء منها الإدارية أو الدينية.

و بيّن أرسطو أن الدساتير لا يمكن أن تكون قويمة إلّا إذا اعترفت بالتعددية المتأصلة في الحياة الاجتماعية[٥]، و بيَّن أن الدولة الصالحة تقودها حكومة مختلطة متأسسة من أفراد الطبقة الوسطى، تحقق التسويات المناسبة بين الطبقتين الغنية و الفقيرة[٦]، و تحمي البنى السياسية القويمة؛ أي الطبقات المختلفة بعضها عن بعض[٧].

كما بيّن أبيقور (Epicurus) (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.ع.)، أن الغريزة العمياء لا يمكنها أن توجّه السلوك الإنساني توجهاً سليماً، و نبذَ الأديان و التنظيمات السياسية القديمة بوصفها رؤى تعسفية ولّدها الماضي المتخلف. و قال إنه لا يمكن للمجتمع أن يسلك حياة سليمة، إلّا إذا حرر الفكر نفسه من الخرافات، و الأوهام، و الآلهة المتراكمة[٨].

و بالرغم من التقدم المعرفي و الفلسفي الذي حققه المجتمع الإغريقي، لم يتمكن من تحقيق مجتمع مدني بمفهومه المعاصر، فكان تنظيمه المدني يتمتع به المواطن الأثيني فقط و من الذكور حصراً. بمعنى، لم تتمكن إدارة هذا المجتمع من مقاومة قوى المتطلبات و المحددات الغريزية التي تنبني عليها كلتشريات المجتمع الأهلي. ربما الأدق أن نقول، لم يعِ قادة الفكر الأثيني حرية الإرادة و ضروراتها لإطلاق قدراته الفكرية، سوى ما تهيّأ لصفوة المفكرين من حرية الشك و المساءلة فالتفلسف. فكانت الصفوة بمعزل نسبي عن هموم معيش العامة. مع ذلك، لم تكن هذه العامة في تلك الحقبة بمعزل كلي عن الصفوة، لأنها كانت من رواد المسرح، حيث كانت تطرح فيه مساءلة هموم المجتمع، و سيكولوجية وجودية الإنسان.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٧) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٨) المصدر نفسه، ص ٥٩.

لقد حصل هذا العجز في المجتمع الإغريقي لأسباب كثيرة، ربما من بين أهمها:

استند فائض الإنتاج إلى المستعمرات، و التعالي إلى الشعوب المستعمَرة، و امتد هذا التفاضل إلى المجتمع بعامته: التفاضل بين فئات المجتمع نفسه، السيد المواطن في مقابل المرأة و الرق.

أنهكت الحروب التي خاضها المجتمع الأثيني قدراته الاقتصادية، و أثبطت سيكولوجية الفرد، فالتجأ القادة إلى الالتزام الفئوي الأهلي و التنظيم العسكري.

لم تتمكن العامة، و معها رجال الدين و السلطة، تقبل المساءلة و الشك التي جاء بها الفلاسفة، فحصلت ردود فعل لا عقلانية ضد حرية الفكر، و ضد التسامح و التسويات الاجتماعية - إنها ردود فعل تتكرر في تطور الحضارات، و تحصل كلما جابه المجتمع، و منهم العامة خاصة، أزمة عجز عن تقبل المعرفة الجديدة و التكيف مع متطلباتها الاجتماعية، و الأزمات الاقتصادية و العسكرية، فيلجأ المجتمع إلى صيغ من الالتزام الغيبي، السحري و الديني. فتحقق سيكولوجية المجتمع بهذه الحركة راحة بال مؤقتة لذاتها. هذا ما يفسر تكرار ظهور الأصولية في التاريخ، بالرغم من التقدم المعرفي بعامته في حضارة الإنسان.

لذا استمر فكر المجتمع منذ أن نضج، يختبئ، بين حين و آخر، وراء قوى غيبية و أوهام، يبتكرها بهدف أن يحتمي وراءها، و يؤمّن راحة سيكولوجية الذات من هموم إدامة سلامة الوجود، و توفير قوت المعيش، و مخاطرة الوعي بالوجود بعامته. فتؤلف حركة متداولة، تظهر كلما يعجز الفكر عن تقبل معرفة جديدة، أو التكيف مع الحركات الفكرية التي تحققها صفوة في المجتمع. أو كلما واجه المجتمع ظرفاً سياسياً أو حضارياً يعجز عن التكيف معه، فيحيي مجدداً صيغاً من تنظيمات و علاقات المجتمع الأهلي، ينشطها فتديم نفسها بنفسها، مع إدامة الأزمة السيكولوجية.

و هكذا عجزت مختلف الحركات الفكرية التي ظهرت ضمن المجتمع الكلاسيكي و بعده. أو، ربما كان تأسيسها في الأصل هشاً، معرّضاً لنزوات رجال السلطة، كما كان ذلك واضحاً في الإمبراطورية الرومانية(٩). إذ لا نجد في القوانين الرومانية منح امتياز، أو مقام لمصلحة شخصية ما، التي تؤدي إلى أذى أحد، أو التي تخالف القانون العام.

---

(٩) و للسبب نفسه عجز المجتمع الإسلامي عن تهيئة ظرف إدامة عقلانية المعتزلة، فجعلها متعثّرة لعدّة قرون حتى زالت.

إلا أن هذا المبدأ أفسد تدريجياً مع مرور الزمن، و بخاصة تحت حكم الإمبراطورين جوستينيان (Justinian) و قسطنطين (Constantine)، و هيمنة القادة العسكر على إدارة الإمبراطورية.

سعى شيشرون (Cicero) (١٠٦ ـ ٤٣ ق.ع.)، و آخرون إلى تطوير و تكوين مفهوم أوسع لتركيب المجتمع المدني، عبر رؤى بوجود مجال خاص يحميه القانون. و لكن انحلال الجمهورية الرومانية و انهيار الإمبراطورية أوقفا مسيرة النظرية الكلاسيكية[١٠].

كان شيشرون من أهم فلاسفة العهد الروماني، خطيباً متميزاً، عرّف المجتمع الروماني بالفلسفة الإغريقية، بما في ذلك أفلاطون و أرسطو و الرواقيون و الأبيقوريون. و نظَّر في أنه يمكن تجاوز الفوضى المتأصلة في عالم المصالح الخاصة، عن طريق مجتمع مدني يبتكر و ينظم العلاقات الاجتماعية. فيتعين تنظيم المجتمع المدني طبقاً لمبادئ العقل. و اعتبر قدرة العقل الذي ينظّم الطبيعة ينتج قواعد و سلوكيات تحدد و تقود النزعة الفردية، و تهيئ إمكانية مجتمع مدني مستقر[١١]. و يقول إن المصالح الخاصة أمرٌ ضروري للإنسان الاجتماعي، غير أن: «سلب شيء ما من شخص آخر ـ أي الاستفادة من خسارة شخص آخر ـ هو أمر منافٍ للطبيعة أكثر من الموت، و الفقر و الألم، أو أي مصيبة طبيعية أو خارجية. فهو أولاً يضرب جذر المجتمع الإنساني و الرفقة الإنسانية. فإذا ما أقدم كل واحد منا على سلب شخص آخر أو أنزل الضرر به، من أجل مكسب شخصي، فهذا يعني أننا سوف ندمّر مخلوقات الطبيعة أكثر من أي شيء آخر في الطبيعة»[١٢]... في هذه الرؤى، وضح شيشرون أكثر من غيره من بين الفلاسفة أهمية جهد الفرد و حقه في العمل الذي يحققه، و احترام هذا الجهد. إنه موقف و تقييم يؤلف قاعدة أساسية في تنظيم المجتمع و إدارته، و في تباين كلي مع كلتشرية البداوة و الاستبداد.

لقد أغنى شيشرون التراث الكلاسيكي في صوغ مفهوم المجتمع المدني بلغة سياسية، من خلال منح العدالة استقلالاً عن آراء الأفراد الخاصة، و وضعها ضمن قيادة عمومية المجتمع. فالمجتمع عنده[١٣] هو أكثر من اجتماع أفراد ساعين إلى مصالحهم

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

الخاصة، لكي يتجاوزوا آلام وحشة العيش في عزلة، و إنما تجمع بين مصالح متبادلة و متداخلة، و بغير هذا تفسد العلاقة بين الأفراد.

لا نجد في أدب أفلاطون و أرسطو مفهوماً لتطور مفاهيم ليبرالية، بل ردود فعل ضدها، و إضعافاً لها، و إقصاءها. فجاءت ثورة ضد الليبيرالية. و قد قدم أفلاطون رؤى أكثر هجوماً منظماً ضد حرية الفرد التي كان يتمتع بها الفرد في عهد بيركليس. انتهت الرؤى الليبرالية اليونانية مع أرسطو، و من هنا يتعين أن نرجع إلى الفلاسفة و القادة السياسيين في العهد الروماني.

أكّد الإمبراطور الرواقي ماركوس أورليوس (Marcus Aureluis) (١٢١ ـ ٨٠)، الرؤى نفسها، فيقول: «إذا كانت قدرة التفكير شاملة عند البشر، فإن حيازة العقل شاملة هي الأخرى، ما يجعلنا كائنات عاقلة». و هنا تأكيد آخر و تحذير الفكر من الرجوع إلى السحر و الخضوع للمؤسسات الدينية. و يقول: يكلمنا هذا العقل على نحو شامل ما يتعين و ما لا يتعين أن نعمل. بمعنى، يتعين أن لا تقودنا أشباح قابعة فوق الغيوم، بل الفكر نفسه. فيقول هنالك نظام و منطق عميم يجعلنا جميعاً مواطنين نتقاسم مواطنة مشتركة، و إن العالم إنما هو مدينة واحدة[١٤]. و يتعين أن يستمد الفكر الأنظمة التي تقود المجتمع من هذا الترابط العميم. و يؤكد إن لم يكن هو كذلك، فمن أين نستمد العقل! و هنا إشارة واضحة أن الفكر يتوصل إلى العقل السليم عن طريق الوعي بواقعية إدارة المجتمع فقط[١٥].

لم يكن الرومان أقل قدرة من الإغريق في تفهم ضرورات المجتمع المدني. فأسهموا في ابتكار المفهوم الأساسي، الذي هو شرط لصفة المجتمع المدني، بوصفه ميداناً للعقل، و العدالة، و المشاركة، و الحقوق. ميدانٌ سعى لفهم واقعي للمواطنة، و قد وعوا و أخذوا بنظر الاعتبار وجود مركز ثقل جبار للمصالح الخاصة[١٦].

أصبحت هذه القوانين الرومانية قاعدة تقنين القوانين في عصر النهضة، و من ثم في القرن ١٧، بعد قراءة شيشرون و التأثر به. و يصف الفيلسوف هايك (F.A. Hayek) (١٨٩٩ ـ ١٩٩٢)، شيشرون بأنه المرجع الأول لمفهوم الليبرالية المعاصرة، و بأننا

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦١.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٢.

مدينون له لمفهوم الرؤى التي تفترض: أننا نطيع القانون من أجل أن نكون أحراراً، و مفهوم وظيفة القاضي و الحاكم يتعين أن لا يكون أكثر من الفم الذي يتكلم به القانون.

٥ ـ مفهوم تأسيس المجتمع المدني بعامته

لقد ظهرت مؤخراً دراسات أنثربولوجية كثيرة في جامعات متعددة، أقدم عليها أنثربولوجيون. تفيد هذه الدراسات، و من بينها التي أقدم عليها كريستوفر بويهم (Christopher Boehm)، بأن القوى الدافعة لتطور مجتمع الإنسان العاقل، كانت التعاون في العمل و توزيع قوت المعيش. حصل هذا التعاون بسبب عدم وفرة القوت تلقائياً و يومياً في معيش مجتمع الصيد، ما حفّز الجماعة، لكي تؤمّن على بقائها، و أن تتقاسم العمل و ما يحصلون عليه من قوت المعيش.

كما بيّن أنثربولوجيون كثيرون، و منهم جوليان ستيوارت (Julian Steward) و لزلي وايت (Leslie white) وروبرت كارنيرو (Robert Carneiro)، أن مع تكاثر السكان تطلب تهيئة طعام أكثر أدى ذلك بدوره إلى الإنتاج الزراعي و الاختصاص و السلطة المركزية لإدارة المجتمع المتوسع. كما أدى بدوره إلى السعي وراء مصادر طبيعة أكثر وفرة، فقادهم إلى الهجرة، و إلى الحروب و السيطرة على مصادر الآخر، ما أدى إلى ظهور المجتمع المهيمن المستعمِر، و في المقابل المستعمَر، المجتمع المُهيمن على مصادر قوت الآخرين.

و بيّن كل من بيتر ريتشرسن (Peter Richerson) و روبرت بويد (Robert Boyd)، أن توزيع عمل كفؤ و تنسيق مناسب يهيئ ظرف ظهور مجتمع يكون مركباً أكثر، و منافساً أكثر من مجتمع أبسط. يهيئ هذا التركيب بدوره الفرصة لبعض العائلات و الجماعات في أن تراكم و تحصل على المصادر أكثر من غيرها، فتصبح غنية أكثر. و بقدر ما تفاقم هذا التباين الاجتماعي ضمن إنتاج المجتمع الزراعي، منح رفاه المعيش لأقلية أفضلية اقتصادية و تعليمية.

و نظّر كل من ديشباندي (Deshpande) و ماركوس فلدمان (Marcus Feldman)، و ديبوره روجرز (Rogers)، من جامعة ستانفورد، بأنهم وجدوا أن هذا التباين يحصل، كلما تفاقمت أكثر، و تعرضت الجماعة إلى ظرف الزوال، بدلاً من بيئة مستقرة. و تتمثل هذه بحالتها المغالية حينما يؤلف الأغنياء نسبة قليلة في تركيب المجتمع.

بينما يقود تركيب المجتمع المتساوي نسبياً، إلى مستوى أكبر من التعاون، و نتيجة ذلك إلى علاقات خيرية و قلة تكاثر، تقود إلى مجتمع أكثر استقراراً. في حين أن المجتمع المبالغ في اللا تساوي، يتفاقم فيه التكاثر، و التنافس الحاد، و الاستفزاز و العدوانية بين الفئات، و تتفاقم المناحي الأنانية بين أفراد المجتمع[١٧].

٦ ـ الثنيوية ـ المسيحية

ازدهرت المدارس و التجمعات المعرفية الكلاسيكية لمدة ما يقارب ألف عام، حتى أغلقتها الإمبراطورية البيزنطية المسيحية. و دخلت أوروبا قرون ظلمات المسيحية.

لم يكن رفض تقبل المجتمع المدني من قبل قادة الكنيسة، بما فيهم القديس أوغسطين، موقفاً عفوياً. و إنما تفترض الرؤى الثنيوية بمختلف صيغها أن تنظّم إدارة المجتمع بموجب نظام مسبق للعقل، عقل إلٰه منظم و خالق للكون. لذا يؤلف ابتكار نظام لإدارة المجتمع تناقضاً جذرياً للعقيدة المسيحية و غيرها من الإبراهيميات ـ كالشريعة في الإسلام[١٨].

إذاً، ربما يجوز اختزال المسألة الرئيسية بالصيغة الآتية: **أولاً**، السؤال: من يقود المجتمع كرؤى للوجود و سلوكيات التعامل مع متطلبات إدامة المعيش؟ فإذا كان نظام المجتمع يبتكر من قبل فكر ضمن المجتمع، عند ذاك يمكن تعريض هذا الفكر إلى الشك و المساءلة، و تبعاً لذلك إمكانية استبداله برؤى أخرى. أما إذا كان مصدر الفكر و قيادته خارج المجتمع، فعند ذاك لا يتمتع المجتمع بقدرة مساءلة هذا المصدر، و الشك فيه. و إذا كان هذا المصدر مقدساً كإلٰه أو وكيلاً له، عند ذاك لا يتمتع المجتمع بحق المساءلة. تكوّنت هذه الرؤى و تجذرت في ابتكار الدين الثنيوي. و صورت رؤى هذه الديانة وجود مصدر للفكر خارج الفكر، فأصبح في مخيِّلة فكر الإنسان، فكر خارجها، يتمتع بقوى جبارة، ويؤلف كلا القوى و المعرفة، و لذا يتعيَّن تقبله كضرورة، من غير حق المساءلة و الشك.

اقترف الإنسان في الرؤى الأوغسطينية الخطيئة، فهو فاسد، و لذا لا يستطيع أن يخطط لنفسه قيماً أخلاقية. و إن المعايير الثابتة للحقيقة، و الجمال، و الخير،

---

(١٧) *New Scientist* (28 July 2012).

(١٨) إهرنبرغ، المصدر نفسه، ص ٧٢.

و المعنى مستمدة كلها من قوى مقدسة. و ما التاريخ إلا سجلٌ لحضور الله في الشؤون البشرية، و لا بد من البحث عن معناه، ليس في أيّ نتاج للعقل الإنساني، بل في ظهور المسيح.

كان تعريف الأخلاق في الرؤى الكلاسيكية بأنها علاقات اجتماعية بحيث يتمتع كل فرد في المجتمع بحرية ذاتية، من غير أن تكبت هذه الحرية حرية الفرد الآخر. كما تُحقق قدرة تأمين سعادة المجتمع، بفعل الحوار الحر، و التسويات المناسبة بين الأفراد و الجماعات، ضمن المجتمع المدني المنظّم سياسياً. ففي رؤى أوغسطين، مثل هذه المدينة تخدم إبليس، بينما المدينة المسيحية تخدم الله و الملائكة(١٩).

لقد أخطأ الإنسان، و لذا فإن الخلاص هو من تبعات هذه الخطيئة، و لا يتحقق إلّا عن طريق «حب الله بتحقير الذات»(٢٠). لم يخبرنا أوغسطين، لماذا يطلب الله من البشر تحقير ذاتهم، و كيف يرتاح لحب البشر له، و هم يحتقرون ذاتهم. و لم يبين أوغسطين لماذا يسمح الله لإبليس بأن يعبث في مجتمع الإنسان، أو لماذا هناك وجود لإبليس أصلاً. أو، كيف، و لماذا سمح لإبليس أن يحرض على فعل الخطيئة. و لماذا خلق البشر مع فكر معوق. لا يمكن تفسير إشكالية هذه الأوهام التي ابتكرتها المسيحية إلا بالرجوع إلى تاريخ ظهور الزردشتية.

أقر أوغسطين توظيف إمكانية الدولة في خدمة المسيح، و هي الرؤى التي تفترض أن هناك فكراً فاسداً بسبب اقترافه الخطيئة. لذا يمكن اعتبار أن أوغسطين كان المبشر الأول لظهور محاكم التفتيش.

و هكذا استبدلت مدينة أرسطو و جمهورية شيشرون بالتنظيم الكنسي، كما نظّر لها أوغسطين. في هذه المدينة الثنيوية، الله وحده يخطط إدارة المجتمع، عن طريق توظيف الكنيسة، و ليس في قدرة البشر غير رجال الكنيسة و الفقه تفسير الإرادة الإلهية(٢١). لم تبين القيادة المسيحية، لماذا منح الله قدرة تفهم إرادته لمجموعة صغيرة من البشر، من دون سائر البشر، أو لماذا حجب معاني إرادته عن غالب البشر إلا هؤلاء الوكلاء! أو لماذا جاءت النصوص مبهمة بحيث تتطلب التأويل و تفسير التفسير. و هنا نجابه دلالة عدم كفاءة الخلق، إذا افترضنا أن الخلق موجود أصلاً.

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٩.

يختلف هؤلاء الوكلاء، سواء الأنبياء أو القدسيون أو القساوسة أو الفقهاء، عن السحرة و الكهنة، في أنهم يستمدون المعرفة من مصدر كيانات خارج الظواهر و الكون نفسه. و لذا يصبحون في موقع لا يمكن إسقاط ما يبتكرون من رؤى و أنظمة اجتماعية. خلافاً لما كان في مجتمع تعدد الآلهة، حيث يقرن مصدر المعرفة بأحد الآلهة الذي يجسد مادية إحدى الظواهر، و لأنه يمثل كياناً مادياً، فيمكن للفكر أن يسقط فرضية وجوده، أو الاعتراض على سلوكياته.

يبتكر هؤلاء الأنبياء، مبادئ الأحوال الشخصية و أنظمتها، و صيغ إدارة المعيش، من دون غيرهم، و يعلنون أن مصدر هذه الأنظمة هي قوى خارج المجتمع، جالسة في منأى عن المساءلة، فوق زرقة السماء. تراقب هذه القوى أفراد المجتمع، فتغضب و تعاقب المخالف. فيخضع المجتمع لقوى غير مرئية، و لذا يمتد مفعولها في الزمن. إذ لا يمتلك المجتمع آلية للمساءلة أو الاعتراض على قوى غير مادية. لأنها تقود المجتمع و هي في منأى عن قدرة المجتمع مساءلتها. ليس بالضرورة أن تعي العامة واقعية هذه الخدعة التي يبتكرها و يمارسها، هؤلاء الوكلاء. لذا استمرت قدرتهم على إدامة هذه الواهمة في الزمن.

إن دمج الكنيسة مع الدولة[٢٢]، الذي أعقب اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية، حوّل الممارسة السياسية و إدارة الدولة و تنظيم العلاقات الاجتماعية العامة و الخاصة، و الخضوع لنظام مُبتكر من قبل رجال الكنيسة، و يعرض على المؤمنين، كما لو كان نظاماً مُنزلاً إلهياً سرمدياً غير قابل للمساءلة أو الشك. بهذه الرؤى جمّد قادة الكنيسة الفكر، الأمر الذي أدى إلى عجز قدرة تطور المجتمع و الحضارة. و هو كذلك بالنسبة إلى رجال المنابر في الجوامع. اعتبرت الحرية التي كان يتمتع بها الفكر و الحوار الحر و الشك و المساءلة إثماً وثنياً.

٧ ـ الأكويني

إن إقرار أوغسطين ربط الدولة بالكنيسة، سد كل الطرق أمام إدامة مجتمع مدني أو تأسيسه، و اعتبر المجتمع الأهلي لازمة لكي يحصل خلاص البشر.

عدّل توما الأكويني، أو خفّف من رؤى أوغسطين لمفهوم الدولة و تركيب المجتمع، بالرجوع إلى أرسطو، باعتبار أن المجتمع منظمة سياسية، تنبني على منطق

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

تنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع. غير أن المجتمع المدني يقاد بمعرفة يبتكرها البشر، و هذا يتناقض جذرياً مع الثنيوية، لأن المجتمع المدني يفترض التفرد و المساءلة، من غير رؤى إلٰهية مسبقة للتفكير.

لقد سار الأكويني على خطى أرسطو في اشتقاق الدولة من الطبيعة الإنسانية، و بذلك افترض تسويغاً منطقياً لظهور المجتمع المدني. فلم تعد الدولة مؤسسة حددها الله باعتبارها نتيجة للخطيئة و علاجاً لها، إنما هي تعبير عن الطبيعة الإنسانية، تقوم بوظيفة خدمة الله بمعنى إيجابي. لم يتجاوز الأكويني عمومية النظرة المسيحية التي كانت قد نضجت في زمانه. لذا كان مستعداً لإجراء تسوية بين المفاهيم الكلاسيكية و المفاهيم المسيحية حول تكوين المجتمع السياسي. و قد وافق أرسطو على أن المدينة هي أعلى و أشمل رابطة كوّنها العقل الإنساني. فكان بهذه الحركة قد أنقذ قدرات الفكر من قبضة أوغسطين.

٨ ـ البروتستانتية

بدأت تنشئة التشخص المعاصر، مع ظهور الطبقة البرجوازية، و مع ظهور الحركة البروتستانتية. بظهور الطبقة البرجوازية و الفكر المقترن بها، و بقدر ما استطاعت هذه الطبقة أن تهيمن على إدارة المجتمع، التي رافقتها الحركة الإنسانية، و الثورة العلمية، و الموقف العلماني، و الفلسفة المعاصرة؛ تداخلت كل من هذه المناحي و الاتجاهات مع بعضها، و كانت سبباً في تطورها و دعمها. فابتكرت الطباعة و ألفت أداة نشر القدرات المعرفية و الحسية التي أصبح يقودها فكر المتشخص، الفنان و العالم. هذا لا يعني أن هذه الحركة لم تتضمن احتمال ردات فكرية. أدى ابتكار مقام التشخص، و منح الفكر حق حرية التفكر، إلى ابتكار المجتمع المدني، الذي هو من بين أهم ما حققته قدرات الفكر في تاريخ تطور حضارة الإنسان.

٩ ـ المجتمع الأهلي، تركيب الفئوي

يتألف المجتمع الأهلي من ترابط ضيق و منحصر بين أفراد جماعة معينة، ذات منافع خاصة تنحصر بها، أيديولوجية و اقتصادية، تقودها التزامات ضمن الكثير من شبكة كلتشريات تكوين المجتمع، ما يجعلها تنكر كلتشريات الآخرين، بقدر ما تعتقد أنها تتعارض و تتناقض مع مصالح و إدارة كلتشرياتها.

يرجع هذا التعريف للمجتمع الأهلي، إلى التكوين الطبيعي الغريزي لبداية مجتمع الإنسان البدائي، و الذي كان ينحصر في ترابط نسبي ضيق، بما في ذلك صيغ العشيرة و القرية البدائية. فهو مجتمع تقوده الفطرة الغريزية، قبل أن يتطور الفكر و المعرفة، و يتحكمان في المتطلبات الطبيعية الغريزية، و جعل منها كلتشريات ضمن شبكة كلتشريات تركيب المجتمع المدني.

لذا تؤلف التجمعات الفئوية في المدينة المتوسعة و ضمن المجتمع المدني، فئات كالتجمعات الطائفية و المنظمات الدينية و المعابد و الأديرة و المافيا و العصابات؛ إنها صيغ متنوعة من تنظيمات استمرت و أدامت ذاتها ضمن تركيب المجتمع الأهلي. و بقدر ما يعجز تركيب و إدارة المجتمع المدني عن إنضاج ذاته، فتؤلف عندئذ هذه المنظمات الفئوية الطائفية و الدينية و غيرها معوقات فعّالة لتطور المجتمع المدني، لا من حيث تنسيق المجتمع و إدارته فحسب، بل تصبح معوقاً في مجال التربية و التعليم، حيث يؤلف تخلفها المقوم الفعّال في عرقلة تقدم المجتمع المدني.

يتضمن تكوين المجتمع المدني فجوات حيث يمكن الفرد إشغال بعضها. فتؤلف بالنسبة إلى الفكر مجالاً يتمكن من تفعيل قدرات الابتكار، فيبتكر صيغاً جديدة من سلوكيات و رؤى، و مقومات لهويته. أو يتفرد الفرد خارج المرجعية المشتركة. فتتهيأ له إمكانات و مجالات لظهور صيغ تشخص جديدة، متعددة و متنوعة. و هكذا تغتني المرجعية المعرفية و الحسية. و بقدر ما يتقبل المجتمع ما يبتكر الفرد من فكر و سلوكيات جديدة، أو صيغ منها، تتوسع مرجعية ذلك المجتمع.

لقد ظهر التشخص في عصر النهضة ليؤلف ما بين أهم الثورات الفكرية في تاريخ تطور حضارة الإنسان.

جاء هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩)، بعد لوثر، و قال: إن العقل الاجتماعي، كما يراه يحلّ محلَّ رؤى العالم المسيحي، و المرجعية[٢٣] الكنسية، و العرف، و الحقّ الإلهي للملوك، و مركزية السلطة الاستبدادية، و التقاليد الوراثية بوصفها أساساً للواجب؛ فيشدد على مبدأ احترام الاتفاقات، و يقول لا تقوم للمجتمع المدني قائمة ما لم تُنفّذ العهود و تُحترم الاتفاقيات.

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

فكان معيار هوبز، تحقيق السعادة بقدر الالتزام بالقاعدة الذهبية: «لا يمكن تحقيق السعادة، وسط مجموعة من البشر، إلّا أن يمنع كلّ إنسان نفسه، في معاملته مع الآخرين، عن الأفعال التي لا يرغب أن يُعامل بها»[٢٤].

يذكِّر هوبز قرّاءه بأن الناس العقلاء، و يقصد بهذا أفراد المجتمع المدني، انتقلوا من حال الفطرة إلى مجتمع العقل، لا لشيء إلّا لأنهم كانوا ينشدون تحقيق مصالحهم الفردية الخاصة. و مفهوم الفطرة عنده هو مجموعة الكلتشريات التي لا تتمكن من الضبط و السيطرة على الغريزة الفظّة، التي تعجز عن ابتكار كلتشريات لتؤلف شبكة المجتمع المدني.

حقق هوبز في موقفه من الماضي، نحو المجتمع الأهلي، القطيعة الحاسمة عبر إزاحة الله كلياً من المجتمع المدني، الذي أصبح يقوم الآن على وجود مركز واحد للسيادة السياسية[٢٥].

ظهرت البرجوازية (Burgeoisie) ضمن تكوين المجتمع المدني، أو البرجوازية و المجتمع المدني، يهيئ كل منهما ظرف ظهور الآخر. فالبرجوازية مصطلح فرنسي ظهر في القرن السادس عشر، بدلالة رجال أحرار من سكنة المدينة، خلافاً للأرستقراطي مالك الأراضي، الذي غالباً ما يكون ساكناً في قصر ضمن ممتلكاته الزراعية. و اكتسب مصطلح البرجوازية دلالة على الـ «إنتربرنور» (Entrepreneur)، و هو المبتكر و المالك و المخاطر في تأسيس الإنتاج الصناعي.

ظهر في القرنين (١٧ و ١٨) التاجر ليقوم بتسويق المصنّعات و بوظيفة وسيط بين الحِرفي و السوق الموسع. و اقترن مصطلح البرجوازية بالطبقة الوسطى، باعتبارها تشمل طبقة التجار، و الذين لا يمتلكون المقاطعات الزراعية.

اعتُبر البرجوازي في تاريخ تطور الحداثة منذ القرن (١٩)، اقتصادياً و سياسياً، شخص مخاطر و ثوري. فسّر ماركس هذه الظاهرة في البيان الشيوعي، و رأى أن البرجوازي لا يتمكن من إدامة وضعه الاقتصادي ما لم يقدم على تطوير وسائل الإنتاج، بابتكار تكنولوجيات جديدة بهدف منافسة الآخر، و بتغير وسائل الإنتاج يكون قد غيّر معها العلاقات الاجتماعية.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

هيمن الرأسماليون تدريجياً، مع تقدم الإنتاج الصناعي، و توسعت التجارة، على أغلب ملكية الإنتاج و إدارته، و أصبحوا مساهمين في تفعيل أغلب وسائل الإنتاج، كما أصبحوا أعضاء في مجالس إدارة الشركة المالكة. و من هذا الموقع استمروا يقودون سياسة الإنتاج و تسويقه. كما تمكنوا في الوقت نفسه، من أن يرتقوا مواقع سلطة إدارة الدولة، التي كانت تتمتع بها سابقاً الطبقة الأرستقراطية.

يفهم جون لوك أن المجتمع المدني يعني إمكانية عيش الناس ضمن شروط الحرية السياسية و النشاط الاقتصادي. و بيَّن، أن الدولة و المجتمع المدني يحققان الوظيفة نفسها في تأمين الحرية الفردية و الخيار الخاص، و أن كليهما موجود من أجل رعاية المصالح الخاصة.

١٠ ـ عصر التنوير

تميز عصر التنوير باتساع الأسواق. و بدأت الرأسمالية و الليبرالية تتخذان شكلاً واضحاً خلال ق. (١٨). اتفق المنظرون على أن الملكية الخاصة شرط ضروري لاستقلال الذات[٢٦]. استبدل منظِّرو عصر التنوير تلك المُثُل التي كانت تقود كلتشريات المجتمع الأهلي كالأفلاطونية، و الله، و الخطيئة. و إذا كانت المِلكية الخاصة حقاً و شرطاً طبيعياً لاستقلال ذاتية الفرد، فعلى الدولة أن تؤمِّن القدر المناسب من الحرية لجميع الأفراد الذين هم مالكون أحرار و معنيّون بمصالحهم الشخصية[٢٧].

أعلن الفيلسوف كانط (١٧٣٤ ـ ١٨٠٤) أن البشر أحرار لأنهم يستطيعون معرفة الحق من دون أن يطلعهم أحدٌ عليه، و أنهم يستطيعون أن يستخلصوا القواعد الخلقية الصحيحة باعتبارها متطلبات يفرضونها على أنفسهم. و قال: «إن عصر التنوير هو خروج الإنسان من قصوره المولد ذاتياً». أهم ما يهمنا هنا في فلسفة كانط هو مسألة الأخلاق.

هناك واجب مطلق، يفترض الالتزام بالصدق، لا بسبب عقيدة دينية، و عاطفة، أو علاقات اجتماعية معينة أو مصلحة خاصة، و إنما لأن الصدق و الأمانة واجب اجتماعي إنساني. و قد عبّر كانط عن هذا الموقف بوصفه للواجب الأخلاقي بـ «الالتزام المطلق» (Categorical Imperative)، في مقابل «الالتزام الظرفي» (Hypothetical

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(Imperative. فمثلاً، إذا أردت أن تتجنب السجن لا تسرق، أو أطع تعليمات أحد الآلهة. لا تعتبر هذه القاعدة أخلاقية، لأنه يكمن وراءها مصلحة ذاتية. بينما القاعدة الأولى، الالتزام المطلق يفترض واجباً اجتماعياً. فإذاً، الأخلاق بالنسبة إلى كانط ليست ما تعمل، و إنما لماذا تعمل؟ ليس ما يشعر الفرد به، من عاطفة و إحساس، و إنما السلوك الأخلاقي الذي يقودنا إليه العقل، و هو الواجب نحو المجتمع.

كما صاغ كانط شعار العقل لعصر التنوير بقوله: «كن شجاعاً و سخّر عقلك». و ما تفترض به الدولة المدنية، هو المساواة حيث تحدد حرية كل فرد بالنسبة إلى الآخر طبقاً لقانون عام.

تتصف الحرية و السلطة كما تفهمها شبكة كلتشريات المجتمع المدني، بقدرة البشر حكم نفسه بنفسه، من غير الرجوع إلى أوهام القدرات الإلٰهية. كما تفترض مساواة الفرص، و حق التصويت، و حكم القانون، و فصل السلطات، و حكومة دستورية. تعتبر الدولة المدنية دولة قانونية، و مؤسسة على المبدأين الآتيين:

١ ـ الحرية لكل عضو في المجتمع بوصفه كائناً إنسانياً.

٢ ـ مساواة كل فرد مع الآخرين بوصفه مواطناً[٢٨].

تفترض الرؤى العلمانية نهجاً لمعيش أفراد المجتمع، بمعزل عن تأثير الدين، و غيره من الأوهام و الخرافات، فيتجاوز هيمنتها على إدارة شؤون المجتمع. و يتحقق تنظيم إدارة المجتمع من قبل إرادة أفراد المجتمع، و ليس حسب نصوص دينية و أساطير ابتكرت و دُوِّنت في الماضي من قبل المؤسسات الدينية نفسها. كما جاء مفهوم العلمانية بفصل إدارة الدولة عن عقيدة الدين و غيرها من العقائد، امتداداً إلى فصل الإيمان عن المعرفة. لم يكن هذا الفصل رؤى جديدة، إذ جادل سابقاً «أوكام»، بضرورة فصل الدولة عن المؤسسة الدينية.

و من بين مقومات الرؤى العلمانية، أنها تفترض بأن ممارسات الكلتشريات الثقافية ضرورة وجودية. فالمجتمع من غير فن و علم و صداقات و محبة و تسلية، تصبح فيه استقلالية الفرد لا قيمة و لا معنى لها، بل يفرض على الفرد وعياً وجودياً مملاً، و معيشاً يفتقر إلى إرضاء الحاجة الاستطيقية. هيّأت هذه القاعدة لظهور فلاسفة عصر التنوير،

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

و من ثم العلماء الذين تمكنوا من تحرير العقل من الغيبيات و الأساطير و المعجزات و غيرها من الأوهام التي جاءت بها كلتشريات السحر و أديان تعدد الآلهة الطبيعية، و من ثم أديان الثنيويات بعامتها، و التي ألّفت القاعدة الأيديولوجية للعصور المظلمة في أوروبا. و مع ظهور عقل العصر النهضوي انبنت و ابتكرت المعرفة و التكنولوجيا التي تأسست عليها الحداثة.

١١ ـ الثنيوية ـ الإسلام

لم يظهر التشخص في العالم العربي، و لذا لم يظهر فنانون و علماء. و ذلك للأسباب التي أشرنا إليها، إضافة إلى:

ـ استبدادية السلطة و جهلها، من قبل الإدارة المركزية و وعّاظ المنابر. لم يشترك قادة السلطة المركزية في تقبل الحرفة و اقتنائها و تأسيس موقف منها، لكي يصبحوا رعاة (Patron) الحِرف و بالتالي الفنون.

ـ لا تشجع الروابط العائلية التفرد بين أعضائها، و لا تهيئ حيزاً للتشخص، فيما لو سنحت ظروف المجتمع له.

ـ فقدان المجتمع العربي لخلفية عصر النهضة.

ـ تخلف العلم و الفنون بالنسبة إلى أوروبا، لذا أصبح العالم العربي، من غير علماء و فنانين محليين. يعتمد المجتمع على معرفة و تكنولوجيا مستوردة، من دون أن يكون له مساهمة فعّالة في ابتكارها أو تطويرها. و ينطبق ذلك على الفنون بعامتها بما في ذلك العمارة.

ـ كمالية المعرفة ـ أعلن النبي محمد أنه أكمل الدين للمجتمع العربي. و بما أن مجتمعه لا يمنح الحرفة قيمة مرموقة، و لم يتأثر بعلوم المعرفة الحرفية و الفنية التي كانت قائمة في زمنه و ضمن الحضارات الكبرى؛ فإكمال الدين، أو الدين بحد ذاته، يعني و يؤلف بالنسبة إليه، و إلى فكر مسلم الجزيرة كامل المعرفة. لذا لا حاجة إلى البحث عن المعرفة خارج الدين.

فلم يظهر فلاسفة و علماء في ملكات الفيزياء و الكيمياء و الحيوان و الطب و الرياضيات بين رجال الفقه ضمن منظمة الدين الإسلامي؛ لأنهم اكتفوا بالمعرفة التي ظهرت في القرآن و الحديث. و بما أن هذه المعرفة مقدسة فلا يجوز تجاوزها أو

تعطيلها أو الشك فيها و إسقاطها. فأصبح مفهوم المعرفة محدداً بهذه النصوص الدينية، و ليس البحث في واقعية خصائص الظواهر.

لا يمتلك المجتمع العربي خلفية فلسفية منذ أن تحقق القضاء على المعتزلة. فأصبح مجتمعاً في العالم المعاصر من غير قيادة فكرية، سوى الأيديولوجية الدينية و المستوردة. و من غير خلفية فلسفية و تكنولوجية، يعجز قادة الفكر عن الاستيعاب بالقدر المناسب ما تتضمن رؤى الحداثة من علوم و فنون. فالرؤية للوجود ولعامة أفراد المجتمع، لم تزل متخلفة في مختلف مجالات المعرفة و التنظيم الاجتماعي، و تابعة لوعظ الجوامع و غوغائية العامة. نادراً ما تتمكن الرؤية في أفضل حالاتها من تجاوز الخلفية الدينية، أو تخلو اللغة التي يسخّرها كل أفراد المجتمع و مختلف صعد التركيب الاجتماعي من تعابير و مفاهيم لا ترجع إلى أصول دينية و/ أو سحرية. أو، نادراً ما يحصل حوار في مختلف المواقع و صعد التركيب الاجتماعي، من غير أن تتضمن تعابير سحرية و دينية(٢٩).

يؤلف التجمع الديني، الفئوي، الحماية الفعّالة لكل أفراد الطائفة، بقدر ما يكون المجتمع منقسماً إلى هيئات و طوائف متخاصمة. فألفت هذه الفئات، الطائفية، الحماية الوحيدة لسيكولوجية الوجود و إدامته، و لذا تأصلت الطائفية في سيكولوجية المجتمع.

اعتبر اللغويون المحافظون أن معاني الكلمات القائمة في اللغة العربية قد اكتملت مع القرآن. و لذا هم يرفضون تقبل ابتكار كلمات لمعانٍ جديدة، فسخّروا إمكانية اللغة على اشتقاق المعاني(٣٠).

تتصف هذه اللغة بالسهولة و القدرة على تسخير الاشتقاق بمعانٍ جديدة، ما شجع هذا على الاشتقاق، بدلاً من ابتكار كلمات لمعانٍ جديدة. فأصبحت لغة غير دقيقة حينما جابهت الحداثة. لقد سعى العلماء في العهد العباسي لتجاوز هذه الإشكالية، و ذلك

(٢٩) نجد حتى التعبير المفترض أن يتّسم برؤى دنيوية، كـ «صباح الخير»، فهو تعبير يرجّع إلى رؤى «الخير» الذي يحققه الله أو أحد الآلهة لمصلحة البشر المؤمن. فاللغة العربية الشعبية ليست مليئة بهذه التعابير الدينية فحسب، بل من الصعب إجراء حديث في هموم المعيش اليومي، من غير الرجوع إلى تعابير دينية، لأن اللغة الدارجة تفتقر، أو لا تمتلك لغة دنيوية.

(٣٠) فمثلاً، يستعمل كلمة ثقافة بدلالة كلتشر، ما يجعل اللغة غير دقيقة، بالرغم من اختلاف الدلالة بين الكلمتين (Culture) و (Education).

عن طريق الترجمة الصوتية (Transliteration)، نقل حروف لغة إلى حروف لغة أخرى، ككلمة الفيزياء و الجغرافية.

١٢ ـ النفط

النفط مادة هيدروكربونية (Hydrocarbon)، مؤلفة من الهيدروجين و الكربون. تكونت هذه المادة قبل ما يقارب ٢٠٠ مليون عام، كبقية المتفسخات من نبات و حيوان. وجدت هذه المادة في مواقع متعددة من الكرة الأرضية، إحداها في الشرق الأوسط، بما في ذلك الجزيرة العربية و العراق. وتبين في بداية القرن العشرين، أن لهذه المادة فوائد كثيرة، و يمكن تسخيرها في استعمالات كثيرة، فاكتسبت قيمة نقدية.

لم يكن للفكر العربي دور في اكتشاف هذه المادة، من حيث فائدتها و طريقة استعمالها، و تكنولوجية استخراجها من الأرض، و حفظها في حاويات مناسبة، و ابتكار صيغ نقلها، و تكريرها بهدف استعمالات متعددة متخصصة، و ابتكار الأدوات و الماكينات التي تسخّر النفط، و وضع قيمها في البورصة، و صيغ تسويقها، و تقييم ثمنها السوقي، و ابتكار ماكينات توزيعها للمستهلك. كما لم يكن للفكر العربي دور في هذه المعرفة و التكنولوجيات. و إنما انحصر دوره في أنه يؤلف أمة وجد النفط على الأرض التي يسكنها و يمتلكها. و لذا حسب العرف الدولي، و الذي كذلك لم يكن لسكان هذه الأراضي دور في صياغته، اكتسبوا حصة معينة من قيمة هذه المادة. و من هنا، اكتسبت مثلاً، الجزيرة العربية و العراق ريعاً ضخماً من غير جهد معرفي أو طاقة. و هو ما أدى إلى اغتناء السلطة، التي اختزلت وظيفتها في توزيع المبالغ المكتسبة على عوائلها و شعوبها؛ من غير أن تعي، بالقدر المناسب، أو تسعى إلى ضرورة تهيئة فرص للتطور التكنولوجي و العمل. المهم في كل هذا، أن هذه الشعوب أصبحت تكتسب قوت معيشها من غير جهد بدني أو فكري، كما يفترض أن يكون واقع الشعوب المتقدمة.

من جهة أخرى، جفت الجزيرة العربية منذ ١٠ آلاف عام، فلم تظهر حضارة زراعية في الجزيرة، في زمن تأسيس الحضارات الزراعية و ظهورها في العالم و تأسيس حضارة الإنسان. فلم يكن هنالك دور لهذه الجزيرة في تكوين حضارة الإنسان و تطورها، و لم تظهر فيها إحدى الحضارات الكبرى، بل أنجبت أعنف كلتشريات البداوة. فانتقلت كلتشرية البداوة إلى البلدان العربية الأخرى عن طريق أيديولوجية الدين الإسلامي.

من جهة أخرى، كان العراق بلداً خصباً، فتأسست على أرضه أقدم و أغنى سلسلة من حضارات متتالية، معرفياً و تكنولوجياً. غير أن السلطات التي قادت المجتمع أصبحت فاسدة. و ضمن سلسلة من قيادات فاسدة أثناء العصر العباسي، وبخاصة خلال عصر المتوكل، انحدر العراق في سيرورة نحو الجهل و الفقر، فأصبح من بين أكثر الأمم تخلفاً، و طمست حضاراته السابقة، و لم يبق لها أثر، لا في الفكر و لا في القدرات التكنولوجية، سوى ما اكتُشف من آثار الحضارات المتتالية من قبل منقبين و كتّاب غربيين. هكذا كان وضع أمة هذا البلد بعامته، حين أُعلن اكتشاف النفط، و ما يتضمن من ريع.

لذا حينما استوردت المصنّعات و المعرفة الفنية و التكنولوجية و الأدوات المنزلية، لم يتمكن أغلب المتعلمين من استيعاب متطلبات المعرفة التي تحملها هذه المصنّعات، و كيفية التعامل معها. إذ إن وظائفها و مبادئ تشغيلها و صناعتها مستوردة من غير دور فعّال في تكنولوجية التصنيع للمتعلم المحلي. و لذا يصبح التعامل مع هذه التكنولوجيات، و ما تتضمن من مصنعات و أشكال، تعاملاً ملهوجاً، و في أفضل حالته هجيناً. تظهر هذه الصفة الهجينة بصيغها الواضحة في العمارة و تأثيث المنازل المترفة.

١٣ ـ نسبية الكلتشر

نتيجة للعجز الذي يجد العربي نفسه فيه، أو الوعي بأنه متخلف عن أوروبا، ينكر البعض هذا التخلف ويلجأ إلى خدعة نسبية الكلتشرية، و ينكر وجود عمومية حضارة الإنسان. أقدم عدد من الفنانين و المعماريين على تسخير أشكال تقليدية مستمدة من التراث العربي مع إجراء تعديل مبسط برؤى و تكنولوجيات مستوردة كذلك. كانت حجة هذه الحركة، أن للحداثة الأوروبية معاييرها الخاصة بها، و لنا معاييرنا الخاصة بنا. الواقع، أنهم سخّروا بذلك تكنولوجيات مستوردة، لم يعوا أن مبادئها هي الحداثة و المكننة و ليس الإنتاج الحرفي التقليدي و الشكل التقليدي الذي كان حصيلة لتكنولوجية حرفية. و الشكل المعاصر هو حصيلة لتكنولوجية ممكننة. و لذا جاءت الأشكال ملهوجة، عند الجمع بين هاتين التكنولوجيتين المتباينتين جذرياً، من غير معرفة أصول و مبادئ كل منهما.

إن المصنِّع، المعمار و الفنان و الموسيقار، و غيرهم، لم يستوعبوا متطلبات الشكل المعاصر، و لم يعوا بأنهم يصنعون أشكالاً ملهوجة و غالباً ملوثة. إنها أصولية

مشوشة، تعبّر عن هوية مهزوزة، عاجزة عن قدرة تفهم متطلبات الحداثة. و هي حالة متوقعة، لأن صيغة الكلتشريات التي تؤلف الشبكة التي يعيش ضمنها هذا المصنِّع، المعمار و الفنان، هي خارج زمن الحاضر، سواء أكانت هذه الكلتشريات هي التي يتلقاها في مراحل تربية الطفولة، أم العلاقات العائلية بعامتها، و التعليم في مختلف صيغه، و علاقات الفرد مع السلطة، و التي غالبها و بمجموعها مغلفة برؤى و بلغة تقليدية دينية.

١٤ ـ النقلة إلى المجتمع المدني

تتضح صعوبة تفهم العوامل الاجتماعية و التكنولوجية، التي تهيئ قدرة النقلة إلى المجتمع المدني بصيغته الناضجة. إذ لم تزل الكثير من مجتمعات العالم تخضع لتركيب هجين مؤلف من نوعين من المجتمع. و لم تزل هذه المجتمعات تتخبط في تركيب علاقات اجتماعية أهلية متخلفة، و تسخّر تكنولوجيات مستوردة من الخارج في إدارة معيشها اليومي مع بعض معالم إدارة المجتمع المدني، متمثلة بالبلدان العربية و الأفريقية. كما يتعين أن يُفهم أن تركيب المجتمع المدني، و بصيغته الأكثر تطوراً، في بعض البلدان الأوروبية، لم يزل في طور النشوء، و طور تجربة النضج.

نستنج من هذا الأمر الصعوبة التي تجابهها النقلة إلى المجتمع المدني، و الارتباك السياسي الذي تعانيه البلدان العربية، بما في ذلك ظهور الحركات الأصولية، بصيغها العنيفة أو المخففة، أن مسببات مناحيها السيكولوجية هي ارتعاب أفراد المجتمع الأهلي من النقلة إلى مجتمع مدني، حيث تفترض علاقاته، ضمن العائلة و خارجها في إدارة الدولة، التي تتناقض جذرياً عن تلك التي اعتاد عليها أفراده، و التي تنبني على علاقات فطرية. بينما يستحدث المدني و يبتكر علاقات تقودها حرية إرادة الذات و العقل، و معرّضة للتعديل و التغيير و الإنضاج. إنها علاقات و ممارسات تربك الفكر التقليدي.

إذاً، ينبني المجتمع المدني على قاعدة كلتشرية عقلانية تبتكر من قبل فكر عقلاني. و هنا يكمن مصدر صعوبة النقلة من المجتمع الأهلي إلى المدني.

تؤلف إدارة المجتمع المدني، سيرورة لتجربة لا تكتمل أو تستقر باعتبارها منظومة فكرية في دور التفكر و المساءلة.

١٥ ـ المجتمع المدني و الاستعمار

تأسس عصر النهضة في أوروبا مع تطور هائل في العلوم و كلتشريات الإنسانيات و الانفتاح التنويري و الليبرالي و حرية انتشار المعرفة، و التقدم الصناعي و الإداري، و ظهور الطبقة الوسطى كقوة سياسية فعّالة في قيادة المجتمع، فتهيأ لها الظرف المناسب، لتأسيس المجتمع المدني. و تداخل مع هذا التقدم، و تناقض معه في الوقت نفسه، إقبال دول أوروبا المتقدمة تكنولوجياً و إدارياً على الاستعمار. فأخذت هذه الدول تستتبع الأقطار الواحدة بعد الأخرى في مختلف أرجاء العالم. فتناقضت هاتان الناحيتان: الإنسانية و الليبرالية، مقابل هيمنة المستعمر على مصادر الآخر الطبيعية و الكلتشرية. فأحدثت في كثير من الحالات تناقضاً في سلوكيات و سيكولوجيات كلا الطرفين: المستعمِر و المستعمَر.

١٦ ـ الاستعمار و العالم العربي

يتعرض المجتمع العربي لمقومات المجتمع المدني، و ما يتضمن من حرية الفرد و الضمير، و تحديد سلوكيات السلطة و صلاحياتها، و تأسيس بعض مقومات الديمقراطية، بما في ذلك المؤسسات السياسية كالأحزاب و الصحافة، و المؤسسات التربوية كالجامعات و تعليم الإناث، و الرياضة البدنية في المدارس، و البرلمان و نقل التعليم من صيغتها الملائمة مع التربية المدنية. فتأسس التعليم المهني التكنولوجي، كالهندسة و الطب و البيطرة و الزراعة، و فتح المجال لمساهمة المرأة في إدارة المجتمع كالطب و الهندسة، و الحقوق و التعليم. إن كل هذه الإجراءات تخالف أيديولوجية المجتمع الأهلي المتخلف.

١٧ ـ خلاصة

يلد الإنسان من غير أن يرث استراتيجيات تعامل. فأصبح عليه أن يبتكر الاستراتيجيات المناسبة لإدامة المعيش، بخلاف جميع الحيوانات الأخرى. غير أنه لم يرث بيولوجياً آلية ابتكار هذه الاستراتجيات، سوى تفعيل قدرات الابتكار الذي يحقق إنضاجها. فتكمن الإشكالية في أنه لا يمتلك آلية معرفية، سوى التجربة التي تدله على تلك الصالحة في مقابل الفاسدة. يفترض مسبقاً لتحريك مخاطرة التجربة تفعيل قدرات الشك و المساءلة، و اللذين يربكان استقرار المجتمع. و هنا مصدر الشك، و حيرة

وعي الإنسان بقدرة إدامة تعديل مناسب لاستراتيجيات التعامل مع البيئة. فظهر قطبان، لمنحيين للتفكير في مجتمع الإنسان: قطب يكبت المساءلة و مخاطرة الابتكار، في مقابل، الفكر المخاطر و المبتكر.

لم يتضح هذا التناقض إلا مع تطور الحضارات الزراعية الكبرى، و بعد بداية نشأة ظهور الفكر الحر، المسائل و الشك. ظهر هذا التباين بصيغة واضحة، أولاً في بعض الأساطير، و من ثم مع ظهور الفلسفة. أدى ابتكار بيئة الحق في التفكر، إلى ظهور قطبين في المجتمع لا يلتقيان: المحافظ الذي يرفض الشك و المخاطرة، و الآخر الذي يبتكر و يقود مخاطرة الابتكار.

فالإشكالية التي يواجهها فكر المجتمع، هي ما هو مصدر المعرفة، و أين تكمن هذه القدرات؟ و هل الفرد هو الذي يتمتع بقدرات الابتكار أم الجماعة ككل؟ أم هناك قوى خارج المجتمع و الظواهر الطبيعية؟ لا شك في أن قدرة الفرد على تفعيل قدرة الابتكار تنمو ضمن ظرف تهيئه جماعة التربية المناسبة للفرد المعين. و لا شك، في الوقت نفسه، في أن الجماعة ككل لا تبتكر بل تتبنى ما يبتكره الفرد، سواء بمفرده أو بتعاون جماعة معينة، حيث لكل منهم دور في مخاض إنجاب الابتكار. فيؤلف كل منهم ضمن هذه المجموعة مبتكراً بحد ذاته. و حينما كان نوع و كم الابتكار في المجتمع البدائي، مجتمع الصيد، متجزئاً و غالباً غير ملحوظ، فاعتُبر كما لو كان ابتكار الجماعة ككل.

مع ابتكار الإنتاج الزراعي، و تأسيس المدينة المتوسعة، و ظهور الحضارات الكبرى، نضجت قدرات الابتكار. و ظهرت في هذه الحقبة من تاريخ تطور الفكر حالة جديدة، و هي تباين قدرة الابتكار التي يتصف بها الفرد المبتكر، في مقابل عامة أفراد المجتمع المتوسع. حيث يستوعب المجتمع المعرفة و يتكيف مع متطلبات التعامل معها، و ما تحمل هذه المعرفة من علاقات إنتاجية جديدة. أدت هذه الحركة إلى ظهور قيادة من نوع جديد، تدعي احتكار المعرفة، لتتمكن من السيطرة على المستجدات، و كبت مؤثراتها التي تعجز عن التكيف معها. ذلك بهدف تأمين استقرار المجتمع، باعتبار أن أغلب أفراد المجتمع لا يتمكنون من التكيف بالسرعة و الكيفية المناسبة.

و هكذا ظهر في هذه المرحلة من تطور مجتمع الإنتاج الزراعي قطبان متخاصمان و متناقضان في وظيفته: من جهة المبتكِر و المُنظّر و الفيلسوف، في مقابل المؤسسة

الدينية، و مختلف الحركات الرجعية. و حينما يفترض **الأول** و يعلن أن مصدر المعرفة هو قدرات الابتكار التي يحملها المفكر ذاته و يبتكرها، في المقابل يفترض **الثاني** (مؤسسة الدين و القوى الرجعية في المجتمع) أن مصدر المعرفة هو كيان أو قوى خارج المجتمع. و بهذا الادعاء تُجعل المساءلة و الشك في المعرفة في منأى عن حق التفكير. فتحقق هدفها، و هو الاستقرار الاجتماعي، سواء هي واعية بهذا الهدف أو غير واعية ضمناً. و هنا مصدر المعركة بين رجال الدين و العلماء، فحينما يحتكر رجلُ الدين قيادة كبت قدرة ابتكار المعرفة و الشك بتلك القائمة و المعتمدة من قبل رجال الدين أنفسهم، يشك الثاني و يسائل، فيبتكر، و يهيئ ظرف تطور المجتمع.

إن المصدر المعوق لتطور المعرفة ليس مؤسسة الدين فحسب، فهم ذاتهم حصيلة ظرف اجتماعي معين طارئ تاريخياً، منذ الإنتاج الزراعي، و لذا فهم في دور الزوال مع تقدم المجتمع الصناعي و ما يتضمن من معرفة علمية، كضرورة لتفعيل الإنتاج. أما المعوق الثاني، فهو إدامة تربية الطفل، بقدر ما يقودها فكر المجتمع الأهلي، حيث تكبت مؤهلات الطفل في دور النشوء، فيؤلف القاعدة للحركة الرجعية و لإدامة الأديان.

ألفت صيغة تربية المجتمع، ضمن مجتمع الإنتاج الزراعي، و مخلفاتها في تركيب المجتمع المدني، أداة كبت قدرة الحرفي في الارتقاء إلى مقام الفنان. أو، بقدر تخلف المجتمع المدني، و ما يتضمن من مخلفات المجتمع الأهلي، تتمكن هذه التربية من إعاقة قدرة المجتمع على تهيئة الظرف المناسب لظهور الفنان.

أحيا هيغل جدلية الفلسفة الإغريقية، إلا إنه أجلسها على قاعدة مثالية. فأفرغها من قوى ديناميكية حركتها، و أبعدها عن قاعدتها العلمية. لكن تلميذه «فيورباخ»، أعاد الجدلية إلى قاعدتها المادية. و قال متسائلاً: كيف يمكن لنا أن نصدق أنّ هناك فكراً يفكر من دون وجود الإنسان؟ و سرعان ما ردّ هو على ذلك بقوله: «إنّ الإنسان يوجد أولاً ثمّ يفكر ثانياً، و إنّ المادة سابقة على الفكر». و قال فيورباخ برؤى حول اغتراب الذات عن وجودها، إن الإنسان هو الذي خلق الله، و ليس العكس. كان هذا الابتكار السلبي حصيلة إحباط دام في الزمن، و الذي سَبَبَ ابتكار الأرواح و تعدد الآلهة و أخيراً الإله الثنيوي، كقوى خارج مادية الظواهر.

بعد ذلك جاء كارل ماركس و فردريك أنجلز، و وضحا مادية الثلاثية الجدلية. لقد أكد فيورباخ أنّ وجود الإنسان هو شرط مسبق لوجود الفكر. ولكن لم يعتبر كل

من ماركس و أنجلز هذا كافياً لأن الإنسان يفكر ضمن بيئة مجتمع معين، كضرورة وجودية(٣١). كما أن القاعدة الأساسية لهذا الوجود هو دور الفكر في الدورة الإنتاجية.

تكوّنت في هذا الظرف الرؤى الإنسانية (Humanism)، و لم يعتمد على موقع الفرد ضمن المجتمع، و دوره في قيادته، و إنما كذلك موقع المجتمع، و ما يحقق من تقدم في الإنتاج و المعرفة هما بالضرورة مرحلة في سيرورة حضارة الإنسان.

كان الفكر الإغريقي قد كوّنَ صيغة مادية المعرفة و رؤى الوجود، و بعد ردة رجعية تعرضت لها حضارة الإنسان، بابتكار و انتشار الثنيوية بمختلف صيغها، تمكنت حضارة الإنسان من أن تتجاوزها و تنضج و تؤسس المعرفة على أسس مادية جدلية واضحة، ضمن سيرورة لا تنتهي من تقدم معرفي. قاد هذه المسيرة كثير من العلماء و المفكرين الفطاحل، منهم: غاليليو غاليلي، ليوناردو دافنشي، مايكل أنجلو، غوتنبرغ، شكسبير (Shakespeare)، ديكارت، نيوتن (Newton)، بتهوفن (Beethoven)، داروين، ماركس، جيمس فريزر (James Frazer)، دوستويفسكي (Dostoevsky)، بيكاسو (Picasso)، أنشتاين (Einstein)، إزنشتاين (Eisenstien Sergei)، ألن تورنغ (Alan Turing)، إيغور سترافنسكي (Igor Stravinsky)، و كوربوزيه (Corbusier).

---

(٣١) محمود محمّد جاد، **النظرية الاجتماعية: الاتجاهات و التيّارات الكلاسيكية** (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، ٢٠١٣)، ص ٥٠ ـ ٢٥١.

الفصل الخامس عشر

المكننة والحداثة

١ ـ عجز تحقيق صفة الأبتمال

مع ابتكار المكننة (Mechanization)، و تكاثر النفوس، تفاقم اللا توازن بين متطلبات إدامة الوجود، و المصادر المتوافرة عن طريق الطاقة الإحفورية (Fossil) و المكننة. فأصبحت صيغة هذا الوجود تؤلف عاملاً فعّالاً في تعطيل قدرة استدامته بالصيغة التقليدية الحرفية، أي ما قبل المكننة. كما ظهر مع الإنتاج الممكنن، عجز عن تحقيق صفة الأبتمال، الذي أدى إلى الإنتاج الأخرق، فتوسع، و انتشر، و لوّث البيئة المعمَّرة و الطبيعة، بقياس لم يسبق له في الماضي.

لم يظهر الإنتاج الأخرق، و عجز الإنتاج عن تحقيق صفة الأبتمال، بسبب تكنولوجية المكننة، بل حصل بسبب جهل التعامل مع ضروراتها، بما في ذلك زيادة الفائض في تفعيل الدورة الإنتاجية، و قدرة تغيير إيكولوجية البيئة. فعجز التنظير عن تهيئة صيغ التدريب و التربية المناسبة. كان الإنتاج التقليدي، ما قبل المكننة، يحقق صفة الأبتمال التي هي حصيلة تطور متدرج متجزئ يمتد في الزمن، لذا تمكنت المعرفة المسخّرة من تحقيق تعامل مناسب مع خصائص المادة، ضمن تفعيل الدورة الإنتاجية، و في توافق مع متطلبات إيكولوجية البيئة الطبيعية. تحقق هذا التوافق عن طريق آلية التصحيح الذاتي. فكان تطور المعرفة يتحدد ببطء في قدرة استيعابها من قبل الأنظمة التعليمية و التربية التقليدية القائمة.

جاء الإنتاج الممكنن و معه العلوم الحديثة، أسرع من قدرة أنظمة التعليم القائمة، في مجابهة ضرورات متطلبات التطور المعرفي و المكننة، لكن المجتمع عجز عن تهيئة القاعدة التربوية و التعليمية المناسبة. ففسدت العلاقة بين حركة الدورة الإنتاجية و المتطلبات المعرفية التي تقودها. و تعطلت آلية التصحيح الذاتي.

ولا شك في أن مسببات هذا العجز كثيرة، ربما أهمها:

ـ التكاثر الغريزي للنفوس، و عجز ضبطه، بسبب دعم انفلات قوى الغريزة، ودعمها من قبل الأيديولوجيات الدينية، خاصة الإبراهيمية منها، إضافة إلى المتطلبات العسكرية.

ـ سرعة تطور المكننة في توفير الفائض، كما تهيأت رعاية صحية أفضل، فعجزت المنظمات التربوية و التعليمية عن ضبط انفلات غريزة التكاثر، التي نبه إليها «توماس روبرت مالثوس» (T. R. Malthus)، في بداية ق. (١٩)، وضرورة كبح التزايد الأُسِّي (Exponential) لتكاثر النفوس. آنذاك، لم يلتفت إليه إلا القلة من قياديي المجتمع، بسبب خضوع رؤى الوجود لمتطلبات بيولوجية الغريزة، و دعم هذا المنحى من قبل الأديان.

٢ ـ ظهور الطبقة البرجوازية

أدى هذا التطور في العلوم و الإنسانيات و الانفتاح التنويري و الليبرالي، و حرية انتشار المعرفة، و التقدم الصناعي و الإداري المتداخل معه، إلى ظهور الطبقة الوسطى البرجوازية. كما ظهرت ضمنها فئة الـ «إنترابنورية» (Entrepreneur)، و هي الفئة التي تقود الإنتاج بهدف الربح، و ليس بالضرورة كصيغة معيش ضمن الدورة الإنتاجية. و أصبحت الطبقة البرجوازية قوى سياسية فعّالة في المجتمع. هيّأت هذه الطبقة ظرف تطور العلوم المعاصرة و الرؤى الليبرالية، فأوجدت لذاتها موقعاً فعّالاً في إدارة المجتمع.

٣ ـ زوال سبريانية الإنتاج (Cybernetic Production)

استمرت العلاقة السبريانية الآنية و المباشرة بين الفكر، و حسية التعامل المباشر مع المادة، و المعرفة التي تقود التعامل، و تبعاً صيغ التغيير الحاصل في المادة في مختلف مراحل التطور من مجتمع الصيد، و من ثم مجتمع الإنتاج الزراعي، بالرغم من تطور التكنولوجيات التي تحققت في المعابد و القصور و الجسور و الملاعب و الحمامات، و غيرها من المنشآت الضخمة. و بالرغم من التطور الهائل في الحرفة، من حيث دقتها و مهارتها و تنوعها في التعامل مع المادة، و بالرغم من أن الإنتاج أصبح يسخّر طاقة حيوانية و مائية و هوائية؛ فقد قادت العلاقات السبريانية المراحل المتعددة لتحقيق تكنولوجيات الدورة الإنتاجية. و ألف تفعيل العلاقات السبريانية قاعدة العلاقة بين الفكر، و قدرة تغيّر مادة الخام.

تجاوزت المكننة العلاقة المباشرة في التعامل مع المادة، بين حسية اليد، و ما يحصل من تغيير في شكل المادة الخام، أي الحسية المباشرة بخصائص المادة. بمعنى، عطّلت المكننة الكثير من قدرات العلاقات السبريانية.

لذا، جابه الفكر مع ابتكار المكننة حالة لم يكن لها وجود في السابق، و هي تعطيل، بدرجات معينة، العلاقة السبريانية. فلم يكن للدورة الإنتاجية تجربة سابقة بمثل هذه الحالة. و هو ما ألف ابتكار المكننة، أهم نقلة في تاريخ تطور الدورة الإنتاجية، و دور الفكر في تفعيلها. و هذا تطلب إعادة صوغ العلاقة بين الفكر وتفعيل الدورة، و سبب حصول ردات معرفية و سيكولوجية و عجز في كفاءة تفعيل الدورة، إلى أن يتهيّأ ابتكار التدريب و التعليم المناسب.

هيّأت حرية الفكر، و التتبع المعرفي الحر الذي حصل مع عصر النهضة، خاصة مع الحركة الإنسانية/ ال «هيومانزمية» (Humanism) و «التنويرية» (Enlightenment) ظرف تقدم العلوم، و استقلال المفكر عن هيمنة مركزية السلطة و المنظمات الدينية؛ فظهر علماء القرنين (١٧ و ١٨)، وتهيّأ الظرف المعرفي المناسب لابتكار المكننة، و الإنتاج الممكنن في مجال العمارة في نهاية القرن (١٨)، الذي بدأ مع عمارة الحديد الصب (Cast Iron). و لذا، لم يكن ابتكار المكننة مرحلة تضاف إلى المراحل السابقة في تطور الإنتاج، بل أحدثت تغيراً جذرياً في تاريخ تطور علاقات الفكر مع ضرورات البيئة الطبيعية، و تفعيل الدورة الإنتاجية. ففقد الإنتاج العلاقة السبريانية، كما حُملت المرحلة الرؤيوية وظيفة التخطيط الشامل لمراحل الإنتاج. و أصبحت وظيفة المعمار كمصمم و مخطط، من غير أن يكون له دور في تماس مباشر مع مادة التصنيع، أو دور مباشر في مرحلة التصنيع. فظهرت علاقة جديدة بين الفكر، و المرحلة الرؤيوية، و ما يحصل من تغيير للمادة الخام، في مرحلة التصنيع. إنها حالة أو علاقة إنتاجية لم يسبق لها تجربة أو معرفة سابقة، حيث انفصلت القدرات الرؤيوية عن تفعيل التعامل المباشر مع المادة الخام. جابهت الحداثة هذه الحالة، كمأزق معرفي و سيكولوجي.

٤ ـ الحداثة، التشخص و المكننة

ظهرت المعاصرة في العمارة مع بداية ظهور مقومات عصر النهضة، بعد منتصف ق. (١٤)، و نضجت مع مطلع ق. (١٥) مع التشخص. و ما زال طراز المعاصرة مستمراً كموقف فكري يمارس امتداداً إلى عصر النهضة، حتى يومنا هذا.

إن مقومات المعاصرة متعددة، وليست أسسها أكثر من مقومين، حسب ظهورهما زمنياً، هما: **أولًا** التشخص، و **ثانياً**، التخصص. بدأت تظهر معالم التشخص اعتباراً من ق. (١٤). و امتدت مرحلتها الأولى، حتى منتصف ق. (١٨). مع ابتكار المكننة في نهاية هذا القرن، و تسخير الطاقة الأحفورية، تأسست القاعدة المادية و المعرفية في الزمن. و في ظهور المرحلة الثانية، بعد عصر النهضة لتؤلف الحداثة. تتصف هذه المرحلة بأن أغلب تخطيط الدورة الإنتاجية يحصل ضمن المرحلة الرؤيوية.

قبل أن نسعى لوصف إشكالية ظهور المكننة، يتعين علينا أن نؤكد أن قدرات الفكر المعرفية هي القوى المحركة للدورة الإنتاجية. و مع التشخص تحرر الفكر من الالتزام بالمرجعية القائمة، و أصبح واعياً بذاته بأنه الفكر المبتكر، و لا سلطة عليه غير قدراته الفكرية، و هكذا يتصف وعي فكر عصر النهضة. و بهذا تحررت قدرات الابتكار من هيمنة تحدد طموحها و قدراتها الذاتية.

تغيرت مع المعاصرة و الحداثة، سرعة التقدم الحضاري، و انتقلت من تراكم تقليدي بطيء إلى تقدم آسي (Expotential) في ابتكارها لتكنولوجيات وطرز متعددة، و مفاهيم الوجود و رؤى المعيش، و وعي تصور الكون[1]، و موقع الإنسان فيه. فكان الإنسان في السابق في وسط الكون، فوعى أن الكون أوسع بكثير من سذاجة الرؤى الإبراهيمية و الأوهام التي سبقتها. و أصبح لا حدود لقدرات إحداث الابتكار، سوى قدرات الابتكار نفسها.

٥ ـ المعمار و المكننة

مع ظهور المكننة، أصبح التقييم بمتطلبات التعامل مع المصنّع، كأداة إرضاء الحاجة، ليس ضمن سيرورة الدورة الإنتاجية ككل، باعتبار أن مختلف المراحل تكون مساهمة في تخطيط رؤى الشكل، و إنما غالباً ضمن اختصاص المعمار الرؤيوي،

---

(١) إن مصطلح ما بعد الحداثة (Post Modernism)، لا يمكن أن يتضمّن دلالة صحيحة، لأن ظهور هذا الطراز اللاعقلاني، لم ينبنِ على تكنولوجية جديدة خارج المكننة. إلا إذا اعتبرنا أنه يؤلف ردود الفعل للا عقلانية ضدّ الحداثة و ضدّ عمارة المكننة. لقد حصلت ردود فعل ضدّ عمارة الحداثة لأسباب كثيرة، ربما أهمها: **أولاً**،عدم تهيئة التربية المناسبة لتقبّلها. **ثانياً**، ظهرت عمارة لا تمثل أو تعبر عن وجدانية المجتمع، تمثلت بعمارة سكنية، تصميم ياماساكي (Yamasaki)، في مدينة سنت لويس في أمريكا ١٩٥٨، و عمارات كثيرة مشابهة لها. فامتلأ بها تعمير الغرب ما بعد الحرب العالمية الثانية، و التي تفتقد بعض المعالم التي تعبر عن حسية الساكنين. مع ذلك، لا تؤلف ردود الفعل اللا عقلانية مرحلة فكرية جديدة، سوى الانعكاف ضدّ التقدّم و عرقلته، و ضدّ لا إنسانية بعض الطرز التي ظهرت مع الحداثة.

و ضمن المرحلة الرؤيوية، و الذي هو ذاته أصبح غالباً يستند إلى رؤية لتقييم مسبقة إلى واقعية التماس مع المادة. فيستند إلى تقييم مرحلة التغذية الاسترجاعية، بحكم اختصاصه، و مقامه الاجتماعي الذي ارتقى إليه. غير إنها تغذية استرجاعية ليست من المتلقي، و إنما غالبها غير مباشر، ضمن التقييم المهني. فأصبح المعمار كمخطط رؤيوي، خارج تماس التعامل مع مادة التصنيع، و مادة المصنّع، كمنشأ عمارة، سوى تماس عرضي. في ظرف حينما عزل المتلقي عن التغذية الاسترجاعية، أو عطل غالب دوره المفترض.

و في المقابل، أصبح يتعامل المصنِّع، و هو العامل، مع المادة حسب خطة لم يكن له دور أساسي في تصميمها و تخطيطها. و كذلك كفرد مصنِّع، فهو ليس في تماس مباشر مع المادة الخام بسبب تواسط الماكينة. و يواجه بدوره المستهلك، العمارة، بكونها بضاعة جاهزة، غالباً لا يكون له دور في تصميم شكلها، أو يكون له دور مباشر و فعّال في مرحلة التغذية الاسترجاعية، سوى ما يمتلك من قوى عن طريق حركة السوق. و هنا يكمن مصدر إشكالية الحداثة و المكننة، في مجالات التعليم و العلاقات بين مختلف المؤدِّين ضمن الدورة الإنتاجية.

٦ ـ عزل المعمار و المتلقي عن بعضهما

و هكذا تفاقم عزل الإنتاج الممكنن، عن الرؤى الأكاديمية، بقدر ما انعزل المعمار الأكاديمي عن التصنيع الممكنن، و عزل الحرفي عن المرحلة الرؤيوية، حينما أصبح عاملاً أجيراً، أصبح كل منهما: العامل المصنِّع و المعمار الرؤيوي؛ أمياً بالنسبة إلى الآخر. كما أصبح بدوره المتلقي، أي الجمهور عامة، أمياً بالنسبة إلى الدورة الإنتاجية بعامتها، و ما يحصل فيها من تطورات تكنولوجية و استطيقية. فجاءت أكاديمية البوزاري لتؤكد هذا العزل و تعلّله نظرياً و تعليمياً. و بينما كانت الردة التي هيّأت لظرف ظهور الـ «مانرية» ضد عقلانية عصر النهضة، جاءت البوزارية كردة ضد المكننة، و التقدم المعرفي و ظهور عمارة الحديد الصب.

٧ ـ الماكينة و التعامل اللا سبرياني (Cyberneticnone)

أحدث ظهور المكننة تغييراً جذرياً في ناحيتين أساسيتين في سيرورة التصنيع، و تبعاً لذلك في موقف الرؤى منها. فحينما كانت الطاقة المسخّرة في الإنتاج الحرفي

غالباً ما تستمد من بدنية الإنسان و الحيوان، ابتُكرت المكننة، و حررت، أو عزلت الإنسان، من الجهد البدني المباشر، فتحرر مصدر أغلب استنفاد الطاقة من محددات بيولوجية بدنية الحيوان و الإنسان. و بذلك تغيّر الموقف نحو تسخير الطاقة. فتغيرت علاقة الإنسان بالدورة الإنتاجية، كما تغير موقع الإنسان و حضارته بالنسبة إلى التعامل مع الطبيعة. خاصة موقعه في تفعيل الدورة الإنتاجية، كطاقة و فكر.

إذ إنه مع ظهور المكننة، فقدت سيرورات التصنيع تماسها المباشر مع المادة، و هي الآلية الرئيسة التي تحوِّل حالة المادة الخام إلى شكلياتها كمُصنَّع، و هي التماس المباشر والآني للفرد المُصنِّع مع حركة جزئيات سيرورات التغير المتحقق في حالة تغيير المادة. و حصل هذا بقدر ما أُدخلت الماكينة لتتوسط بين يد المؤدي المُصنِّع الحرفي، و هي اليد التي تقود حركة التغيير، و الحس المباشر بسيرورة آلية التغيير في المادة. فجاءت الماكينة كوسيط فعّال لتأخذ محل طاقة اليد، و عطّلت الحِس بالتغيير الحاصل في المادة. فألغت الكثير من العلاقة السبريانية بين الفكر و سيرورة التصنيع. و انتقلت معظم قدرات الفكر إلى المرحلة الرؤيوية.

كان الشكل يبتكر، في الإنتاج التقليدي ما قبل المعاصرة و المكننة، في مرحلة حيث تتداخل فيه أغلب وظائف المرحلتين: الرؤيوية و التصنيع. فكان الشكل يبتكر من قبل الحرفي، بكونه رؤيوياً و مصنِّعاً في آن واحد، و غالباً ما يحصل الابتكار تلقائياً في آنية تغير شكل المادة. فأُبعد الحرفي المصنِّع بدرجة كبيرة من مرحلة التصميم، و كان ذلك في مراحله الأولية مع ظهور المعمار المتشخص و المتخصص. و عطلت وظيفة حسية يد العامل كضرورة إنتاجية في معظم الحالات. كما جاءت الماكينة لتلغي دور الفكر في التعامل المباشر مع المادة. فانتقل موقع الفكر القيادي إلى المرحلة الرؤيوية، خارج مرحلة التصنيع، حيث يحصل تصميم المنشأ، كما يحصل تصميم الإنتاج الممكنن و التكنولوجية التي تقود الإنتاج.

و انحصر بهذه الحركة، دور الفكر في المرحلة الرؤيوية. فأبعدت هذه المرحلة عن مرحلة التصنيع حيث يتحقق تغير شكل المادة الخام. و انحصر ابتكار الشكل في المرحلة الرؤيوية، بقدر ما اكتسب المعمار دوراً متفرداً رؤيوياً مخططاً، أو دور بمعزل عن حركة الدورة الإنتاجية ككل. بهذه الوظيفة و الدور انعزل المعمار عن واقعية مرحلة التصنيع و التماس المباشر مع حركة تغير المادة. و من هنا، فَقَد المعمار الرؤيوي، الكثير من قدرة الحس المباشر و الآني في تفعيل تغيير حالة المادة. أو بقدر ما تفرد

المعمار بقيادة هذه المرحلة، فَقَدَ الفرد المُصنِّع، موقعه و دوره المعرفي. و في الوقت نفسه، بقدر ما توسع استعمال الماكينة، فَقَد المصنِّع دوره المباشر في التغيير الحاصل في المادة.

ربما أدق أن نقول: لقد تخففت، و تقطعت العلاقة السّبريانيّة التي كان يمارسها الفرد منذ أن أقدم الإنسان على الإنتاج بموجب استراتيجيات كلتشرية تنبني على علاقة ابتكار معرفية سبريانية، و التي كانت تؤلف قبل المكننة أساس العلاقة بين الفكر و المادة.

مع استعمال الماكينة، يصبح الحس بمتطلبات التعامل مع المادة بالنسبة إلى المعمار الرؤيوي كما المصنِّع الذي يقود الماكينة، ليس آنياً أو مباشراً، و إنما خارج ساحة العمل، و في تناقض عما كانت عليه قيادة الحرفي الـ «ماستر» (Master)، و دوره في قيادة بناء الكاتدرائيات، حيث كانت قيادته قائمة في ساحة العمل أو الدكان، و في تماس مع العاملين.

و المصنِّع بدوره، بالرغم من فقدان تماسه المباشر مع التفاعل الـ «سبرياني»، فقد أصبح مع استعمال الماكينة، يتأمل و يقيم التغيير الحاصل في المادة الخام، بسبب حركة الماكينة. فيعيد برمجة إدارة سير الماكينة، بقدر ما يرتئي ذلك مناسباً. غير أن خطة تحريك الماكينة من قبل المصنِّع، تقاد حسب خطة كان ابتكرها المعمار مسبقاً، و هو في موقعه في المرحلة الرؤيوية، بعيداً من حركة التصنيع. و تالياً، يكون قد نقل رؤى التعامل مع المادة، من قيادة تعامل مباشر معها، إلى قيادة مؤجلة غير مباشرة عن طريق إعادة تحريك الماكينة.

فمثلاً، عند قص قطعة خشب بواسطة منشار يدوي، كان يعي المؤدي المصنِّع الحرفي في آنية كل حركة يقدم عليها، و ما يحصل في المادة من تغيير. كما يعي الجهد الذي يستنفده في التعامل، نوعاً و كماً. فالوعي هنا لا ينحصر في كم القص و صعوبته و الجهد الذي يستنفده، بل كذلك الحس بخصائص المادة التي يتعامل معها، من مقاومة ألياف الخشب، رائحة الخشب و ذبذبة حركة أسنان المنشار اليدوي فيها، وغيرها من الحسيات التي تدرب عليها الحرفي من خلال أعوام من تعامل و تجربة حسية مباشرة مع تلك المادة. يتحقق هذا الحس في آنية كل حركات المنشار اليدوي المتعاقبة في قص القطعة العينية من الخشب. بينما ينحصر دور اليد عند استعمال المنشار الكهربائي بدلاً من المنشار اليدوي، في دور قيادة المنشار، و ليس في قص

الخشب. فيفقد المصنِّع الحس المباشر في التعامل مع خصائص الخشب، سوى قوى الطاقة الكهربائية الفعّالة، و المستقلة عن الفكر. لذا يتطلب التعامل ليس قيادة الماكينة فحسب، بل كذلك مقاومة التأثير السيكولوجي لقوى ذبذبة حركة الموتور، و كيفية التعامل مع قوى التيار الكهربائي حيث يكون مصدره خارج الماكينة نفسها. و بعد أن يتحقق القص بواسطة هذا المنشار، يصبح بإمكان المؤدي التأمل و فحص حصيلة أداء المنشار، و يقيم أداء دوره في هذه الحركة. إنه تأمل استرجاعي، و ليس حساً آنياً و مباشراً سبريانياً.

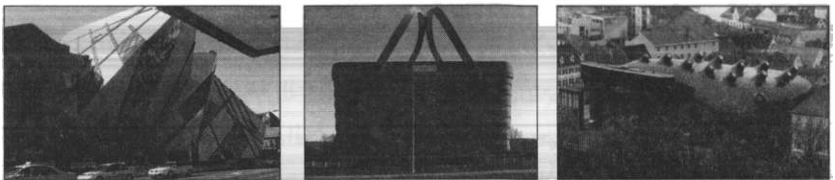
يؤلّف تفعيل العلاقة السبريانية في التصنيع، أو تخفيفها، أو إلغاؤها، حالة جوهر التباين بين التصنيع اليدوي و التصنيع الممكنن. و تبعاً لذلك جاء التباين الجذري بين العمارة التقليدية و العمارة الحديثة. إن الجمع بين حصائل شكل هذين النهجين: الشكل اليدوي مع الشكل الممكنن، من غير وعي بالاختلاف الجذري بدور الفكر في هذين النهجين، يؤدي بالضرورة إلى عجز الفكر عن تعامل مناسب، و بالتالي إلى حصيلة لشكل هجين (Hybrid)، و هذا ما نشاهده حينما يتحقق جمع الشكل الحرفي مع تكنولوجية ممكننة. لأنه يؤلف دمج نوعين متباينين جذرياً من الحسية. إنه عطل معرفي و حسي، ابتُلي به الكثير من قادة «ما بعد الحداثة».

٨ ـ المكننة و الفائض، و تغير وظيفة اليد

لقد جاء الإنتاج الممكنن، و هيّأ للمجتمع كَمّاً هائلاً من الفائض، فحرر الدورة الإنتاجية من الطاقة المستنفدة في الإنتاج من قبل يد الحرفي، مقارنة مع التعامل الممكنن. فقد كان الإنتاج التقليدي الحرفي يحقق صفة الأبتمال، لأنه يعجز عن توفير الفائض الذي يسبب قدرة تجاوز الحركة الطبيعية الحدسية مع متطلبات خصائص المادة، في تفعيل الدورة الإنتاجية.

لقد أصبح الفائض يتحقق من غير طاقة بشرية مباشرة، كما كان في الإنتاج الحرفي؛ يتحقق بطاقة أحفورية، متفاعلة مع ميكانيكية المكننة، و بفكر يتعامل مع الدورة الإنتاجية، من غير ضرورة تفعيل العلاقة السبريانية. لذا فقدَ الإنتاج طاقة تولده من قبل يد الحرفي، فتغيرت وظيفة اليد في تفعيل سيرورة الإنتاج، و تغير مفهوم علاقة الإنتاج مع معيش أفراد المجتمع، و دور الفرد في الدورة الإنتاجية. هيّأت إمكانية توافر الفائض، إلى إعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك كم الوقت الذي يستنفد في تحقيق

اكتفاء قوت المعيش و تهيئة الملجأ، و هما المقومان الأساسيان اللذان يؤمّنان إدامة الوجود لأفراد المجتمع. لقد تغيرت صيغة البقاء، و أصبح في قدرة المجتمع أن يسرف و يبذّر وفرة الطاقة التي تستنفد في إدارة تنظيم المعيش، بقدر ما أصبح مصدرها طاقة ممكننة. الأمر الذي جعل قدرة التعامل مع خصائص المادة، من غير ضرورة تحقيق صفة الأبتمال بالقدر المناسب. بمعنى، هيّأ الفائض ظرف حرية ابتكار و إدامة عمل أخرق، يسرف في استنفاد الطاقة، و يكرر إسرافها. فتتكرر الدورة الإنتاجية الفاسدة. و هو ما أصبح يتمثل بأشكال العمارة الخرقاء.



عمارة خرقاء و ملوثة

كانت صفة الأبتمال تتحقق في الإنتاج الحرفي تلقائياً، بسبب وعي الدورة بمتطلبات مركب الحاجة، و ما يتعين أن يستنفد من الجهد. فكان كل من مركب الحاجة و التكنولوجية المسخّرة في تطور بطيء، و غالباً ضمن قدرات المعرفة العامة لدى أفراد الجماعة، المعرفة القائمة و الفعّالة التي تسخّرها. و هو ما أهّل كلا القطبين إلى تفعيل الدورة الإنتاجية، من حيث قدرة تحقيق آلية التصحيح الذاتي بالقدر المناسب. لذا تمكن الإنتاج الحرفي من تحقيق صفة الأبتمال في مختلف المصنّعات: العمارة و الأثاث المنزلي و غيرها من عربات و آلات يسخّرها المجتمع في معيشه اليومي.



عربة خيل تقليدية



أدوات منزلية فخارية



صناعة السجاد اليدوية

لقد تمكن الإنتاج التقليدي الحرفي من تحقيق صفة الأبتمال تلقائياً لسببين:

أولًا، قدرة تفعيل التصحيح الذاتي ضمن حركة الدورة الإنتاجية التقليدية الحرفية، و ذلك بسبب بطء التطور و تجزئة تفعيل سبريانية التعامل، ثم قدرة استيعاب المعرفة الجديدة، التي تسخّر بدورها تحقيق التصحيح الذاتي، فيصبح التطور و تغير صيغة التعامل مع المادة الخام يمتد بمراحل متقطعة تمتد في الزمن. فيتهيأ للوعي ظرف معرفة صيغة خلل التعامل، و الخلل في شكل المصنَّع. فتقدم الدورة الإنتاجية اللاحقة، و تصحح الخلل قبل أن ينتقل إلى الدورة التي تليها، و قبل أن يتكرر الخلل في الزمن و يتفاقم.

ثانياً، بسبب الدور الفعّال للمتلقي المستهلك في دورة تفعيل مرحلة التلقي ضمن الدورة الإنتاجية الحرفية، كان يعي الخلل في شكل المصنّع الجديد في إرضاء مركب الحاجة، و لذا يصبح له دور فعال في مرحلة التغذية الاسترجاعية. فتتهيأ ضمن مرحلة التغذية الاسترجاعية صيغة التعديل المناسب، الذي يتعين أن يحقق، فيؤهل المرحلة الرؤيوية في الدورة الإنتاجية اللاحقة، لا أن تحقق التصحيح المناسب. فلم يكن المتلقي مستهلكاً للمصنّعات فحسب، و إنما كان كذلك ناقداً فعالاً في تهيئة التغذية الاسترجاعية.

و بما أن استنفاد الطاقة يحصل أغلبه بجهد المصنِّع، فيكون أغلب المؤدين: الرؤيوي و المصنِّع و المتلقي المستهلك، في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية؛ واعين بأهمية جهد الطاقة البشرية المستنفدة مباشرة في تحقيق الدورة، ذلك لأن مصدر هذه الطاقة يكون محدداً مسبقاً بجهد الفرد الحرفي. و يكون الجهد المستنفد، في الوقت نفسه، في تماس مباشر ضمن حركة أفراد ذلك المجتمع، الذين يعون ما يستنفد من جهد. فمثلاً، يحصل معظم تفعيل تبادل المعلومات و التصحيح الذاتي ضمن العلاقة المباشرة بين العامل الحرفي المصنِّع في دكان المحلة و القرية، و ضمن اطلاع و تماس عامة أفراد الجماعة.

٩ ـ المكننة و زيادة الفائض

كان مجتمع الإنتاج الزراعي التقليدي الحرفي، يحقق الفائض بجهد بشري، مدعم أحياناً بطاقة حيوانية أو طبيعية كالماء و الهواء، و لكن كانت قاعدته قوى لجهد بشري. و مهما كانت صيغة استنفاد هذا الجهد في شيْد المعابد و القصور الضخمة، فمع ذلك كان المجتمع واعياً لواقع هذا الجهد، بأن ما يستنفد من طاقة هو استنفاد طاقة بشرية، مصدرها الأساسي هو الجهد من قبل الأفراد الذين يعيشون في المجتمع نفسه. و تعي الجماعة، مهما كانت ظروف توافر هذه الطاقة، التباين في موقع الجهتين ضمن الدورة الإنتاجية، العامل المنتج و في المقابل المنتفع من الإنتاج، بأن الكيان البشري هو الذي

يولّد الطاقة، من قبل العامل الحرفي أو الأجير. و هو ما يفترض ضرورة بقائه و إرضاء مركب حاجات هذا العامل من طعام و ملجأ و فرصة التكاثر، و إلا يزول مصدر الجهد، و يفقد المجتمع مصدر الطاقة الفعّالة في تفعيل حركة التصنيع. المهم، كان الوعي في المجتمع التقليدي الحرفي، المباشر أو الضمني، بأن توفير الطاقة و تشغيلها يحصلان من قبل كد الآخر، كالفلاح و العامل. تغيّر كل هذا مع ابتكار المكننة و اكتشاف الوقود الأحفوري، و ما يتضمن من طاقة طبيعية. فأهمل أهمية ما يستنفد العامل من الجهد عند تشغيل الماكينة، لأنه في الواقع فقد الكثير مما يعطي من جهد، و معرفة في تفعيل تغير المادة، بسبب دور الماكينة.

بهذه النقلة، تجاوزت الدورة الإنتاجية محددات الطاقة البدنية التي كانت تتحدد بقدرات البدن. و انتقل التعرف إلى خصائص المادة عن طريق القياس و الفحص المختبري، الذي تقوده مؤسسات متخصصة، و ذات خبرة متخصصة، بدلاً من أن تكون خبرة تجريبية حدسية، ضمن مجال ممارسة الحرفة في الدكان، أو ورشة العمل. وهكذا، فإن تهيئة المعرفة ليست في تماس مباشر مع المتغيرات الآنية التي تحصل على شكل المادة الخام، كما كان يحصل في دور تفعيل التصنيع الحرفي.

من هنا انتقل مجال البحث المعرفي و الابتكار من دكان الحرفي، و الـ «لوجات»[٢] و النقابات الحرفية، إلى المختبرات و الجامعات. فظهرت معرفة تتطلب تربية من نوع جديد تتمكن من استيعاب هذا التطور، و قيادية في مراحل التصنيع و التلقي.

فبدأت تظهر فجوة معرفية بين العامة و تطور تكنولوجيات الإنتاج الحديث. إنها فجوة معرفية و حسية بين معمار مبتكر الحداثة، و الرؤية التي يبتكرها للمصنَّعات، و التي تتعامل بموجبها العامة. و بسبب اختصاص المعرفة و تركيبها المعقد الذي أصبح يتطلبه الإنتاج، تدنت قدرة العامة على استيعاب هذه المعرفة عند تحقيق التلقي مع المصنّع.

حذر غروبيوس (Gropius) من مخاطر الماكينة، بقوله: «إذا أصبحت المكننة هدفاً بحد ذاتها، فستؤلف هذه الرؤية مصيبة كبيرة، تسلب الحياة من نصف غناها و تنوعها، و تقزّم الناس و تجعل منهم روبوطات (Robots)»[٣].

---

(٢) اللوجات هي منظمات إنتاجية حرفية، يرجع أصل تكوينها إلى العصر الروماني. توسّعت و نشطت في القرون الوسطى في أوروبا. فكان لكل حرفة «كلدة» (Guild)، تقود و ترعى العمل الحرفي لصالح العامل كما في الوقت نفسه تراعي دقة و مهارة العمل.

(٣) جاء هذا القول بالرغم مما كان لـ «غروبيوس» من دور طليعي في تسخير المكننة بصيغ مبتكرة و متميّزة. =

١٠ ـ المكننة في إنكلترا

أحدثت المكننة في أواخر ق. (١٨) تغييراً جذرياً آخر في إنتاج العمارة. فبينما كان أول تغيير جذري مع ظهور موقع المتشخص في الدورة الإنتاجية، حينما ظهر المتشخص و أخذ قيادة المرحلة الرؤيوية، ابتكرت المكننة لتؤلف النقلة الثانية في تطور العمارة. و كان أول ظهورها في مجال العمارة، تصنيع الحديد الصب، و أهم حصائله صناعة و تصميم الجسور و البيوت الزجاجية، في إنكلترا و هولندا و فرنسا و غيرها. و توسعت في منتصف ق. (١٩) تكنولوجية المكننة، و شملت منشآت من نوع جديد، و هي المستنبتات (Conservatories) الضخمة.

عيِّن «جوزيف پاكستن» (Joseph Paxton) في عام ١٨٢٦، رئيس البستانيين من قبل «دوق دفنشاير» (Duke of Deveonshire) لإدارة الحدائق العائدة له، في «تشاتسورث» (Chatsworth) واستمر پاكستن في إدامتها و تحسينها، و ما تتضمن من شيْد أبنية جديدة، لمدة ثلاثين عاماً. بدأ في إنشاء أول مستنبت عام ١٨٣١ في حدائق تشاتسورث. سخّر في تسقيف المنشأ نظام الحَرْف و الأخدود (Ridge and Furrow)، الذي يؤلف منخفضاً بين عنصرين لجمع ماء الأمطار، مع سقوف زجاجية، و عواميد ساندة من حديد الصب. فجاءت إنشائية المستنبت تستند إلى قوس رشيق. و بهذا كان پاكستن أول من ابتكر عمارة الحديد الإنشائية الرشيقة. و أحدث، في الوقت نفسه، تطوراً في شكلية عمارة المكننة، فعمارة الحداثة. كان هذا المنشأ وقتذاك أكبر مستنبت في أوروبا. كما تحققت بداية تنشئة حقبة جديدة في استطيقية عمارة الممكننة، و العمارة بعامتها.

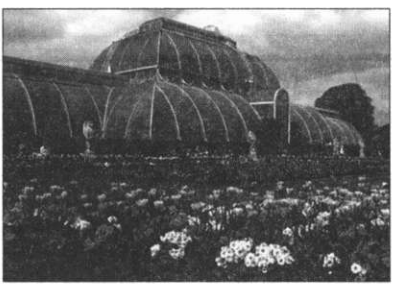
بعد هذا شُيد مستنبت زجاجي آخر، و هو پالم هاوس (Palm House) في «حدائق كيو» (Kew Gardens)، في لندن، الذي لا يقل أهمية من حيث ما يحمل من صفات الأبتمال و رشاقة إنشائية، و صناعة متقدمة طليعية في مجال الحديد الصب. صممه «دسيموس برتن» (Decimus Burton)، الذي كان قد صمم مسبقاً، قبل پاكستن، منشآت زجاجية متعددة، مسخّراً تكنولوجيا تقليدية، قبل أن يقدم على تصميم المستنبت

= لم يتجاوز كروبيوس انجذابه للحرفة اليدوية في موقفه التنظيري نحو المكننة. لقد كان انجذابه للمكننة بحكم علاقته و عمله مع الفرك بوند، بينما كان قبل هذا انجذابه أكثر إلى وليم موريس. فكان اهتمامه الأول الاطلاع على أهمية الحرفة، و من ثم على قدرات المكننة. أهّلته هذه العلاقة إلى قدرة تهيئة التنظير و الخطة لتأسيس الـ «باوهاوس».

في حدائق كيو في (١٨٤٥ ـ ١٨٤٧). تعاون برتن في إنشاء تصميم هذا المستنبت مع سبّاك المعادن «ريتشارد ترنر» (Richard Turner)، فحققا شكلاً متميزاً، مسخّرين طرائقية إنشائية جديدة امتداداً إلى تلك في مستنبت «تشاتسورث»، و بجمالية متميزة. فأسسا مع الذين سبقوهم في هذه التكنولوجيا صيغة الصفة الأبتمالية لعمارة الحديد الصب.

لقد ابتكر في هذه المنشآت و غيرها المشابهة، طرائق إنشائية جديدة، من بين أهمها: يتألف المنشأ من وحدات لعناصر مسبقة الصنع، و بأبعاد و أشكال قياسية (Standardized) على شكل عناصر تتكرر، ما هيّأ قدرة تصنيع كامل العناصر بأبعادها القياسية في المعمل، و من ثم نقلها إلى موقع نصبها، فيمكن نصبها بسرعة من قبل عمال قليلين.

لذا حققت عبقرية مهندسي جسور ق. (١٩)، توافقاً جدلياً متميزاً في تحريك الدورة الإنتاجية مع متطلبات المكننة. و هو النهج نفسه الذي أصبح يسخّر في تنشئة البيوت الزجاجية و المستنبتات و محطات القطار و صالات عرض الإنتاج و معارض التجارة الدولية المتوسعة، و الأسواق، و صالات البورصة، و المكتبات و غيرها، التي ظهرت في إنكلترا و هولندا و فرنسا و ألمانيا و روسيا. و كان أغلب هؤلاء الذين ابتكروا تصنيع هذه المنشآت، و قادوا الدورة الإنتاجية، من غير المعماريين، و ليسوا من المنتمين إلى المؤسسات المعمارية الرسمية. تحققت هذه النقلة إلى عمارة الحداثة خارج هيمنة الأكاديمية البوزارية، و كان أغلب ما يحصل من تطور في الإنتاج الصناعي، خارج وعي الأكاديمية البوزارية و غيرها في مجال العمارة. و بقدر ما وعت به، كان غير مستساغ من قبلها، و لم يقيّم بكونه عمارة فنية.



حدائق كيو بالم هاوس

١١ ـ المكننة في إنكلترا و المجتمع المدني

أول ما ظهر الإنتاج الممكنن كان في إنكلترا، و لم يكن قد تطور آنذاك المجتمع المدني بالصيغة و بالقدر المناسب، و يتكون و ينضج ليتمكن من استيعاب التغيير الذي

تطلبته صيغة الإنتاج الممكنن. وكان لا يزال الكثير من منظمات إدارة الإنتاج، و التي تؤلف شبكة الكلتشريات التي تهيمن عليها بدرجة ما أيديولوجيات المجتمع الأهلي.

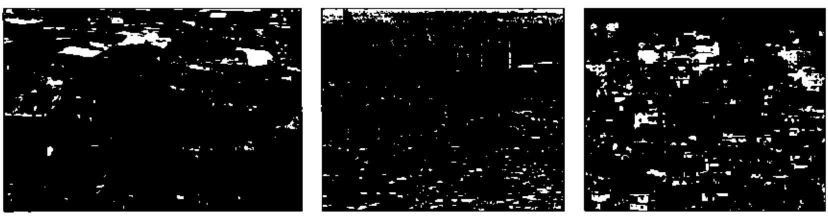
لم يكن واضحاً لها، أو كان في قدرتها معالجة إشكالية نزوح الريف إلى المدن، بعد أن خسر الريفي مجال العمل و موقع السكن. فعجز المجتمع عن تعامل مُجدٍ مع إنتاج المكننة. لأن المكننة تفترض فائضاً يتزايد أُسّياً، ما يتطلب بالضرورة استهلاكاً منضبطاً بنظام عقلاني مدني، يوازن بين الحاجة الاجتماعية مع سلامة تركيب البيئة الاجتماعية. و مع نزوح الريف إلى المدينة، تكاثرت النفوس أُسياً. و ظهر لأول مرة في المدنية المتوسعة السكن المتدني، الذي اصطلح عليه بـ «slums»، حي الفقراء، المتسم بالقذارة و زخم الساكنين.

العامل الذي يشغّل الماكينة، ضمن تكنولوجية أكثر تقدماً في تكنولوجية الإنتاج بعامته، يتعرض لحالة معيش سيكولوجي متناقض و متدنٍّ. فقد فرضت الماكينة على العامل سرعة عمل من غير راحة أو تأمل أو حسية التعامل. و امتداداً لهذه الحالة يعيش في سكن متدنٍّ كئيب و غير صحي. و في مقابل هذا البؤس، ظهرت أحياء الأغنياء التي تتصف بترف الطبقة البرجوازية، و تعبّر عن راحة المعيش و الترف و الصحة. فأصبحت إنكلترا أول مجتمع رأسمالي يتألف من طبقتين بعزل كلي الواحدة عن الأخرى، ذلك في صيغة المعيش و سيكولوجية حسية الوجود.

إن منحى تكاثر النفوس، بالنسبة إلى الفرد هو منحى غريزي بيولوجي طبيعي، إضافة إلى وعي؛ حيث تؤلف الذرية دعماً في العمل و مرحلة الشيخوخة. غير أنه كلما ينفلت التكاثر عن توازن مناسب بين مصادر البيئة، يؤدي إلى إسراف في استهلاك المصادر. أسوة بما هو في معيش الحيوان، حيث يتعرض الجنس لوباء بسبب كثرة تجمعاته، أو بسبب تزايد قدرات الحيوان الآخر المفترس على افتراس ذلك التزايد في السكان، فيزول التكاثر المنفلت. إنها دورة طبيعية تحقق توازناً بين التكاثر و مصادر الطبيعة، ضمن معيش المتصلة الطبيعية. غير أن مجتمع الإنسان تمكن من تجاوز مثل هذه الدورة (Cycle) بسبب التقدم الصناعي و الزراعي، من حيث وفرة الطعام، و سهولة نقله، و الرعاية الصحية نسبياً، التي تعطل بدرجة ما ضبط تكاثر النفوس، فانفلت التكاثر منذ القرن (١٩)، و هو ما تطلب نقل أيديولوجيات مجتمع الإنتاج الممكنن، من ذلك الغريزي، الذي تطور و نما ضمن ضرورات مجتمع الصيد و الإنتاج الزراعي و تكنولوجيا الحرفة، إلى مجتمع مدني يتطلب بالضرورة عقلانية ضبط انفلات

كلتشريات غريزة التكاثر، و تجاوز التماسك البدائي الطائفي و الديني و القرابة، و غيرها التي كانت تؤلف قاعدة المجتمع الأهلي.

نظّر توماس روبرت مالثيوس (Thomas Malthus) (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤)، بأهمية ضبط تكاثر النفوس، اعتباراً من أن ضبط تكاثر النفوس كان يتحقق عن طريق المجاعات و الحروب و الأمراض. لذا بات لا بد من أنظمة مدنية خارج الغريزة تضبط هذا الانفلات. و لم تزل هذه الرؤية صعبة التحقيق بسبب عجز ضبط انفلات الغريزة، التي تخضع لها أغلب الأديان، حيث تدعم منحى التكاثر. باعتبار أن الأديان أيديولوجيات ابتكرت ضمن متطلبات الإنتاج الزراعي، و قد اعتُبر التكاثر في الأيديولوجية الإبراهيمية عطاء من الله. و هنا يكمن أحد المسببات الرئيسة في صعوبة انتقال الأمم من المجتمع الأهلي، المتضمن حماية الجماعة عن طريق الانتساب البيولوجي و ما ألبست هذه من خرافات دينية، إلى المجتمع المدني، حيث تنتقل الحماية إلى أنظمة عقلانية ومؤسسات الدولة و القانون.



الأحياء الحضرية الفقيرة (Slums)

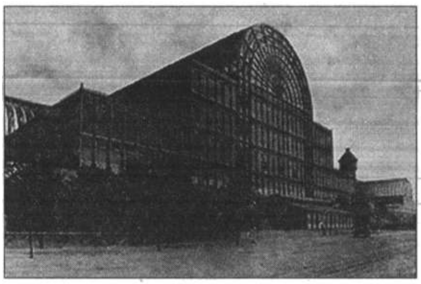
١٢ ـ القصر البلوري

لاحظ بعض رجال الدولة في إنكلترا، و منهم «هنري كول» (Henry Cole)، و هو أحد كبار موظفي الدولة، بأن المستوى الاستطيقي/ الفني لشكل المصنّعات في إنكلترا، بما في ذلك تأثيث المنازل، و ما تتضمن من أداوت طهي و مائدة و غيرها، أصبحت متدنية الشكل مع الإنتاج الصناعي الممكنن.

كان كل من هنري كول و «جيمس واط» (James Watt)، من بين القادة الذين تقبلوا الماكينة، و اعتبروا وجودها قاعدة التقدم. كما كانا واعيين بما أحدثته المكننة من سلبيات في التصنيع. و لذا عملا على تشجيع و ترويج تحسين ظرف عمل العامل،

و تهيئة تصاميم متقدمة منسجمة مع التصنيع الممكنن. فروَّجا فوائد الإنتاج الممكنن بالجملة. كما كان كول من بين الأوائل الذين فكروا في إقامة المعرض الدولي، ليتضمن المعرض مختلف المصنَّعات الممكننة، لإطلاع الجمهور عليها.

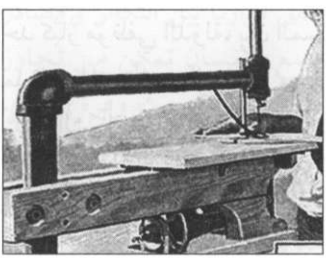
و كان الأمير ألبرت، زوج الملكة فكتوريا، بين الذين لاحظوا هذا العجز، و وعوا ضرورة معالجة الموضوع. فكان له دور فعال في إقامة معرض دولي حيث تعرض مختلف المصنَّعات. فتألفت لجنة لإجراء مسابقة لتصميم المعرض. و أُعلِن عن تصميم المعرض كمسابقة دولية، و قدم ٢٤٥ تصميماً. لم تكن التصاميم بالمستوى الذي توافق عليه اللجنة. و حينما كانت لجنة المسابقة تبحث هذا المأزق، كان پاكستن من بينهم، و قد «سكچ» (Sketch) تصوره للمنشأ على ورق نشاف (Plotting Paper)، فعرضه على اللجنة خلال جلسة الاجتماع. فقَبِلت به، و اعتُمد و كلف بتهيئة التصاميم و تشييد المنشأ. هيأ پاكستن وثائق العمل و رسوم شكل المنشأ، خلال مدة سبعة أسابيع، و كلف العمل في عام ١٨٥٠. و تم إنشاء هذا المعرض الضخم، القصر البلوري (Crystal Palace) في لندن في (١٨٥٠ ـ ١٨٥١).



كريستال بالاس

استخدم پاكستن تكنولوجيات متعددة ابتكرها لهذا المنشأ، منها تطوير «الإنتاج المتسلسل» (Mass Production)، لا في بعض العناصر فحسب، و إنما في رؤية المنشأ ككل. و لذا تمكن من تكملة بناء المنشأ خلال مدة ستة أشهر، بالرغم من سعته. بينما قدمت بعض التصاميم المعمارية للمسابقة، التي يتطلب شيْدها سبعة أعوام.

سخّر پاكستن الحديد الصب و الزجاج، في مقاسات قياسية موحدة. استخدم تكنولوجية الإنتاج المتسلسل على نطاق واسع جداً. كما ابتكر، ماكينة لقص خشب العناصر التي تؤلف قاعدة الزجاج عند تثبيته ضمن هيكل الحديد الصب.



ماكينة قص خشب

كان للمعرض تأثير كبير في وعي الجمهور بأهمية شكل المصنَّعات الممكننة التي تحمل شكلاً متسقاً. و كانت إنشائية المعرض من بين أجمل و أعظم ما حققه الإنسان في تطور العمارة بعامتها. لاقى القصر البلوري نجاحاً مدهشاً من حيث كميات المعروضات و عدد الزوار. و لكن ضم في معروضاته أشكال مصنّعات هجينة، و بعضها مرعبة في قبحها.

حقق منشأ القصر البلوري، شكلية متوافقة، ضمن العلاقة الجدلية بين المادة المسخّرة الجديدة، الحديد الصب، و مادة الزجاج المرافقة لها، باتساع و قياس أقصى ما يمكن آنذاك لقدرة تصنيع الزجاج. لقد أرضى هذا المنشأ، من جهة أخرى، حاجة مستحدثة غطت ساحة عرض بسعة لم يسبق لها مثيل في الماضي، حيث فاق قياسها الحمامات الرومانية، و جاء طول الجناح الوسطي ٥٦٣ متراً. صمم القصر البلوري، في منتصف ذلك القرن، كساحة عرض لمصنَّعات متنوعة، وحيز واحد مفتوح لعرض منتجات لصناعات دولية متقدمة، بالإضافة إلى الصناعة الإنكليزية. جاءت غالب المصنّعات التي عرضت في المعرض، التي كانت تتسم بتصنيع و شكل جديد، من تصنيع أمريكي لا إنكليزي. فكانت هذه أول إشارة واضحة على بداية تخلف صيغ التصنيع في إنكلترا مقارنة مع أمريكا.

و استُحدث ابتكار و تأسيس المبادئ التكوينية الأولية للعمارة الحديثة في هذا المعرض، و غيره من المنشآت كالمستنبتات الزجاجية و الجسور و المعارض التجارية الضخمة، من حيث الناحيتين الشكلية و الإنتاجية. لا من حيث الطراز المعماري فحسب، بل كذلك كموقف من التعمير، و التعامل مع المادة.

ـ ظهور مفكرين في علم الاجتماع و إصلاحيين

ظهر، في الحقبة نفسها، مفكرون و مصلحون كثيرون، خارج اختصاص العمارة، في علم الاجتماع و الاقتصاد و السَّيكولوجيا و الأدب عامة، نظّروا و احتجوا على الخلل في البيئة المعمارية اللا إنسانية. و من بين الأوائل الذين كتبوا و احتجوا على هذا الخلل، كان فريدريك أنجلز، في كتابه حول مشكلة إسكان العمال في إنكلترا في النصف الثاني من ق. (١٩) بعنوان: **حالة طبقة العمال في إنكلترا**[٤]. تضمن هذا الكتاب

(٤) Friedrich Engles, *The Condition of the Working Class in England*, Introdution by Tristram Hunt (New York: Penguin Classics, 2009).

دراسة للحالة الاقتصادية و العلاقات الاجتماعية للطبقة العمالية، حيث ربط بين الفقر و العوز مع رداءة الصحة و انحطاط معيش أفراد هذه الطبقة.

كما ظهر، في إنكلترا و فرنسا، رجال فكر آخرون، عملوا و عرضوا يوطوبيات فكرية و تطبيقية لمواجهة هذه الأزمة الاجتماعية؛ متمثلة بقادة من بينهم «جوزيف برودون»[٥] (Pierre-Joseph Proudhon) المصلح و الفيلسوف الفرنسي الذي دعا إلى مبدأ العدالة الاجتماعية، و قال إن سيطرة جماعة أو طبقة على جماعة و طبقة أخرى هي حالة غير عادلة. كما بيّن أن الدولة هي أداة قسرية، و ليست ضرورة، و لا بد من أن تزول. و كذلك دعا إلى التسامح الكلي بين فئات المجتمع.

١٣ ـ المكننة و الاشتراكية، الرؤى الماركسية

إن أهم مقومات حركة الحداثة، يمكن اختزالها بـ: **أولًا**، توافق سيرورة الدورة الإنتاجية مع متطلبات التصنيع الممكنن. و **ثانياً**، الرؤى الليبرالية و الاشتراكية. ظهرت الرؤى الاشتراكية بسبب عاملين: زيادة الفائض في الإنتاج، و الحركة الليبرالية و التنويرية التي تمنح حق معيش لائق لهوية الفرد كإنسان، مهما كان موقعه في المجتمع. و هي رؤى إدارة تنظيم علاقات المجتمع و همومه، التي تفترض تصوراً حيث يتمتع جميع الناس بقدر مناسب من قوت معيشهم. إنها رؤية انبنت على مبدأ «الحق الطبيعي» لمعيش مناسب، و ليس على عطاء من الآلهة. افترض قادة هذه الحركة أن في قدرة المكننة تهيئة عمارة صحية إنسانية لجميع أفراد المجتمع، تحقق هذا «الحق» كماً ونوعاً. و ظهرت نظريات تفترض أن يهيّأ الإسكان و مجال العمل، خدمة مناسبة كحق عام للجميع. إنه أشبه بما يهيأ لعامة الناس في مجال وسائل النقل و الاتصال عن طريق القاطرات و الطائرات و البواخر و البرق و التلفون. افترض هذا التنظير أن على المعمار و الدولة، أن يهيئوا عمارة رعاية اجتماعية عامة. و اقترن هذا الموقف بالحركة الاشتراكية و اليوطوبية، التي عبّر عنها «روبرت أون» (Robert Owen) في إنكلترا، و فيما بعد تنظير لو كوربوزيه كموقف معماري من الإسكان الجمعي، و السويسري «هانس ماير» (Hannes Meyer) (١٨٨٩ ـ ١٩٥٤) كموقف سياسي. و ذلك امتداداً إلى الحركات اليوطوبية السابقة، خاصة التي ظهرت في ق.

(٥) Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865).

(١٩)، المتمثلة بتنظير وليم موريس، و جوزيف برودون في فرنسا. كما ظهرت في صيغها التحليلية الاقتصادية و الفلسفية في التنظير الماركسي.

١٤ ـ عمارة الحديد و المعمار الجديد، إيفل و لابروست

هيّأت المعرفة الجديدة إنشاء الجسور و المستنبتات، حيث سخّرت تكنولوجية الحديد الصبّ و المطاوع إضافة إلى الزجاج. ضمن هذه الحركة المعرفية و الحسية، ظهر مهندس معماري من نوع جديد يرضي الوظيفة الجديدة، كممارس ممتهن مستقل عن الاتجاه الأكاديمي آنذاك. حقق هؤلاء المهندسون تصاميم بصيغ معرفية و حسية، تجاوزت الطرز التقليدية و الحرفية. و تمتع هؤلاء المصممون الجدد، بمقام اجتماعي جديد ابتكروه لأنفسهم. قاد الثورة التكنولوجية المعمارية الممكننة كل من جوزيف پاكستن و ألكسندر إيفل (Eiffel) و لابروست (Labrouste).



إيفل



لابروست

١٥ ـ البوزاري

بسبب عجز تحديث التنظير في مجال العمارة و الفنون عامة، ظهر عجز معرفي، خلافاً للتقدم الذي كان يحصل في المجالات المعرفية الأخرى التي عالجت الظواهر الأخرى، كالبيولوجية و الفيزيائية و الكيميائية و الأنثربولوجية و غيرها، و هو ما أدى إلى غموض في معالجة الشكل في العمارة، و عجز موقف التنظير فيها. اتصف التنظير البوزاري (Beaux-Arts)، بإهمال و نكران التغير الجذري الذي حصل في تكنولوجية الإنتاج. و قد تمثل هذا العجز في شكل العمارة «الكلاسيكية» الهجينة المتمثلة بعمارة الكثير من المصارف و المتاحف و قصور السلطة. انبنى التنظير البوزاري، و التربية التي

روّجت، على فرضية فصل الفن عن العلم و التطور التكنولوجي. فسبّب هذا التنظير عزل ابتكار الشكل عن منطق آلية الدورة الإنتاجية. و اعتبر التعامل مع الشكل، في الممارسة و التنظير في تاريخ تطور الطرز، كما لو كان الشكل كياناً فكرياً، أي إلهام إله، من قبل قوى خارج دور الفكر في تفعيل الدورة الإنتاجية، خارج واقعية الدورة الإنتاجية و واقعية إدامة الوجود نفسه.

تزامن التنظير البوزاري مع مختلف السلبيات التي حصلت في ق. (١٩)، في ظرف ظهور المكننة، بما في ذلك الإشكاليات الاجتماعية التي ظهرت مع الرأسمالية و الإنتاج الصناعي الحديث، و توسع التجارة الدولية، و تناقض العلاقة بين المدينة و الريف، و سلبيات الثورة الصناعية، و الغنى اللا متوازن في تركيب المجتمع الذي حصل بسبب توسع الاستعمار بصيغته الدولية، و غيرها. لقد أقرن هذا التنظير، السلبيات الاجتماعية بالمكننة. لذا انبنى تنظيرها على مغالطة و جهل لواقعية حركة جدلية الدورة الإنتاجية، و أهمية تكنولوجية المكننة ضمن الدورة الإنتاجية. و جاءت هذه المغالطة لأن رؤية الشكل المعماري في هذا التنظير المثالي، يفصل شكل المنشأ عن تكنولوجية تصنيعها. و لم يتمكن هذا التنظير إلى الآن من تجاوز هذا الخلل، سواء بصيغته الكلاسيكية الأفلاطونية أو المثالية و اليوطوبية الحديثة.

فأصبحت رؤى الشكل و تكنولوجية التصنيع، كما لو كانتا مقولتين متناقضتين. جاء مبدأ هذا الفصل ليؤلف من بين أهم مبادئ التربية الأكاديمية البوزارية: الفصل بين المعرفة العلمية و الحسية الاستطيقية.

فإرضاء مركب الحاجة الاستطيقية لا يحصل إلا بتفاعل جدلي واعٍ، و يتميز بحسية مناسبة. و بقدر ما تعجز التكنولوجية، أو تكون متخلفة عن زمانها، ستفسد الدورة الإنتاجية، و تبعاً لهذا ستفتقد حصيلة تحقيق صفة الأبتمال. فيظهر الشكل بصيغ ملهوجة و ملوثة بصرياً، كما جاء الكثير من الأشكال تحت قيادة التعليم أو الرؤى البوزارية.

يحصل الشكل الهجين في حالتين: إذا كان مطلب الحاجة الاستطيقية متقدماً و التكنولوجيا متخلفة، أو خلاف هذا، إذا كانت التكنولوجيا المسخّرة متقدمة بينما يكون مطلب الحاجة الاستطيقية متخلفاً، حيث يفترض الشكل مسبقاً للتفاعل الجدلي، فيؤلف مأزقاً حسياً معرفياً، حيث وجدت البوزارية نفسها فيه.

تأسست أكاديمية البوزاري في باريس، في ١٧٩٥. و كان لها الدور الأول في تعميم تربية كلاسيكية انتقائية (Eclectic)، و الاستمرار في استنساخ طرز هجينة في المجال الأكاديمي، في التعليم و التنظير. تمتع هذا الطراز بدعم مباشر من نابليون الثالث، خاصة منذ منتصف ق. ١٩. فامتد تأثيره إلى ق. ٢٠، و لم يزل له أصداء بصيغ متنوعة، و تارة بحجج متنوعة، تارة قومية، و تارة حنيناً رومانسياً إلى الماضي، أو عجزاً و كسلاً عن تفهم متطلبات مقومات الحداثة.

تأسست هذه الأكاديمية في توافق مع جائزة روما للعمارة. و استمر تأثير مبادئها التصميمية لغاية منتصف القرن الماضي. لقد مثل التعليم البوزاري عجزاً عن مواكبة التطور الإنتاجي، المعرفي و الحسي. بل عجز عن استيعاب ما تضمن عصر النهضة من عقلانية الموقف الفكري و المبادئ الإنشائية. فقد انبنت التربية الأكاديمية البوزارية على لا عقلانية استنساخ الشكل من طراز سابق في الزمن، و رؤى فصل الفن عن تطور المعرفة العلمية في مجال الممارسة الإنشائية، كما من غير توافق مع التطور المعرفي في المجالات الأخرى من العلوم. اذ اعتُبرت العمارة «فناً»، في مفهوم هذه الأكاديمية، يتعين أن لا يُدنَّس بمادية العلوم التي تعالج و تتعامل مع المادة، كما لو لم يكن التصنيع تعاملاً معرفياً و حسياً مع خصائص المادة. إنه موقف يتصف برؤى دينية غيبية، حيث تفصل الحسية السيكولوجية عن المادة.

إذا اعتبرنا، و من منظور معيَّن، أن عقلانية عمارة عصر النهضة كانت انبنت على رؤية عامة لمادية الإنشائية، فإن الـ «مانرية» و حركات الطرز التي أعقبتها أصبحت تنبني على رؤية مثالية لإنشائية المنشأ. فمفهوم المثالية هنا هو ذلك الموقف الفلسفي، أو الرؤية المعمارية، حيث يعجز الشكل عن تحقيق توافق مناسب بين متطلبات الإنشائية و ابتكار الشكل. جاء في تناقض مع الرؤى المادية، التي تفترض ضرورة التوافق بين منطق الإنشائية و الشكل المحصّل، كما تفترض أن يكون المصمم المعاصر واعياً بهذا المنطق، و يسعى إليه، سواء أكان الوعي معرفياً مباشراً، كما يفترض أن يكون في الحداثة، أم ضمنياً حدسياً، كما كان في الممارسة التقليدية الحرفية. لذا فإن فرضية تعامل الفكر مع الشكل بمعزل عن مادية حركة التصنيع، حالة غير قابلة للتحقيق، فهي خدعة ذاتية. و بسبب هذه الخدعة الذاتية، تفسد رؤى حركة جدلية الدورة الإنتاجية. تتمثل هذه الحالة بشكل العمارة التي اصطلح عليها بالمحلية و التقليدية و «الكلاسيكية»، المتمثلة بعمارة المصارف و الدوائر الرسمية، التي بدأت تظهر منذ

منتصف ق. ١٩. كان دور البوزاري في باريس الأكثر فعّالاً في ترويج هذا المنحى، من خلال و بقدر ما منح تسويغاً أكاديمياً لهذا التنظير. و من بين أبرز نماذجها الدار البيضاء (White House).

هذا لا يعني أن نهج الطراز الكلاسيكي البوزاري، لم يتمكن من تعمير يتصف برسمانية (Formalism) وقورة. بل هيّأت قدرة العمارة البوزارية الصفة الرسمانية، و إن كانت تحمل بقدر ما صفة هجينة، بحكم استنساخ الشكل الكلاسيكي مع تكنولوجية إنشائية خارج زمانها. جاء الطراز البوزاري في تباين مع الطرز المفنطزة، و بديلاً للتي ابتكرها و مارسها البعض من قادة الحداثة. لم تمتلك الحداثة الزمن المناسب من ممارسة و تجربة حيث تتهيأ قدرات ابتكار عمارة رسمانية، في ظرف استعمال تكنولوجيا و مواد و وظائف جديدة. بينما تمتلك الكلاسيكية البوزارية تقاليد يرجع تاريخها إلى أكثر من ألفَي عام، و من ثم تجربة و تقاليد عصر النهضة. فلم يكن دور البوزاري سلبياً محضاً، و إنما هيّأ القاعدة المعرفية و الاستطيقية لظهور العمارة الرسمانية للقرنين ١٩ و ٢٠.

تضمنت الدراسات الأكاديمية البوزارية تأكيداً لدراسة النماذج المعمارية الرومانية و الإغريقية، إضافة إلى النهضوية و الباروكية الإيطالية. مثال جيد على ذلك تصميم كاتدرائية القديس يوحنا اللاتراني (S. Giovanni in Laterano)، (١٧٣٣) في روما. فجاءت التصاميم استنساخاً لمعالم من طرز كلاسيكية سابقة. حيث أكد التعليم البوزاري الطراز الروماني في الحقبة للإمبراطورين أغسطس في القرنين ما قبل و بعد التقويم، و حقبة الإمبراطور سيفيران في ق. (٣). تضمنت الدراسات البوزارية تحليل التكوينات الشكلية للتعمير الكلاسيكي، و استنساخ نماذج منها، إضافة إلى معالم منتقاة من الطراز الركوكي الإيطالي و الفرنسي. و من بين المعالم التي روَّجها التعليم البوزاري، تمثلت بالمداخل الضخمة للعمارة، و شبابيك مقنطرة، إضافة إلى معالم ثانوية مثل الدرابزين (Balustrade) بصيغها الكلاسيكية، و قوصرات (Pediments) فوق الشبابيك و مداخل المنشآت، و الأعمدة من نوع «Pilasters»، و هي عماد تبرز من الجدار، مع تاج فوقها كابيتال (Capital)، و مع أشكال لأزهار و نباتات نحتية بارزة (Garlands)، و أحياناً تسخّر أشكال الـ «كارياتايد» (Caryatids)، و هي تماثيل امرأة تحمل أباكس (Abacus)، و هي تيجان الأعمدة، التي تقوم بوظيفة توزيع ثقل الجسور على سطح العامود.

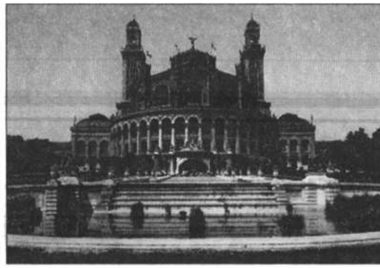
و هكذا عزل المعمار نفسه عن العلوم بعامتها، و اختزل المعرفة بتلك المعالم الكلاسيكية، المتسمة بغرافيكية شكل عمارة روما و أثينا، بمعزل عن تطور العلوم، في مجالها في العمارة، عمارة الحديد و التكنولوجيات الحديثة، و متطلبات ميكانيكية الإنشائية.

و باستلاب الحرفي عن دور له في فكر تفعيل الدورة الإنتاجية، و باختزال تصنيع العمارة و الأدوات المنزلية بصيغ الاستطيقية الكلاسيكية، أصبح هؤلاء الحرفيون تابعين لبيئة معامل الإنتاج الممكنن بالجملة، بقيادة تصاميم متدنية و ظروف عمل مملة. فتدنت التصاميم و كفاءة التصنيع، من حيث الذوق و الحس و تكنولوجية الحرفة. و هكذا وجدت أوروبا نفسها تعيش في عالمين منفصلين، أحدهما ينظر إلى الآخر بعين الريبة و الرفض، العمارة الكلاسيكية الرسمانية الضخمة، من جهة، في مقابل عمارة أحياء سكنية لدخل متدنٍّ، و هي عمارة مملة رتيبة.

لقد ظهرت الحركة البوزارية في روما و باريس، و امتدت إلى أغلب البلدان الأوروبية و الأمريكية لتقوم بوظيفة التعبير عن كلاسيكية رسمانية العمارة. و كانت امتداداً لإحدى صيغ امتداد عمارة عصر الـ «مانرية».

امتدت هذه الحركة إلى شرق أمريكا، و ظهر معماريون كثيرون يقودون الحركة. فتأسس معهد ماساشوستس التكنولوجي (MIT)، و قسم العمارة في جامعة هارفرد، ليقوما بوظيفة تعليم و تربية هذا الطراز. فاعتمد الطراز البوزاري من قبل المنشآت التي تعبّر عن متطلبات لمعالم رسمانية، تمثلت بقصور السلطة و المترَفين، و الدوائر الحكومية و البلدية، و المصارف، و إدارة الجامعات و المتاحف و مداخل محطات القطار، و هي في تناقض كلي مع إنشائية عمارة و تكنولوجية الحديد و الحداثة، التي أنشئت خلف واجهات هذه العمارة.

و من بين الذين اعتمدوا الطراز البوزاري في أمريكا و قادوها: ريتشارد هانت (Richard Hunt)، تشارلز كاكم (Charles Kackim)، و هنري ريتشاردسن (Henry Richardson) الذي جمع بين كلاسيكية البوزاري و معالم رمانسكية (Romanesque). من بين أشهر الأبنية البوزارية في العقدين قبل الحرب العالمية الأولى في باريس: قصر تروكاديرو (Palais du Trocadéro)، دار الأوبرا في باريس، من قبل توني غارنيي (Tony Garnier) (١٨٢٥ ـ ١٨٩٨)، و في واشنطن البيت الأبيض.



قصر تروكاديرو



واشنطن البيت الابيض

روَّج الطراز البوزاري عمارة هجينة. غير أنه حقق وظيفة نادراً ما تمكنت عمارة الحداثة أن تحققها، و هو الشكل الرسماني. هنالك في تركيب عمارة المدينة أشكال مفنطزة و مزوقة تعبّر عن التنوع و اللعب، كما تؤلف أداة ضرورية للتعبير عن الاستمتاع بالحسيات المتنوعة التي تحملها الأشكال المتنوعة، ترضي مزاجية الوعي بالوجود، فتؤلف عمارة المدينة تنوعاً يعبِّر عن مختلف مزاجية السكان.

إلا إن هذا التنوع، بالرغم من أهمية وظيفته السيكولوجية و هو الاستمتاع، فإنه يتناقض جذرياً مع سيكولوجية الوعي بالاستقرار. فقد جاءت العمارة البوزارية امتداداً لوقار الكلاسيكية الإغريقية و الرومانية لتؤدي هذه الوظيفة. جاءت بمعالم تعبّر عن استمرارية دوائر مؤسسة الدولة، و مؤسسة أبنية المصارف، و المحاكم، و مقر السلطة و قصورها، و معابد العبادة، و أبنية التعليم و التربية، و غيرها. من غير معالم الاستقرار، و اختزال المعالم، و وضوح عمومية التكوين الشكلي، سيفتقد الفرد و المجتمع معه أداة يرجع إليها توحي بالاستقرار. ذلك بالرغم من كل ما يحصل من تغيرات و ثورات معلوماتية و معرفية و تطاحن الأديان و الطوائف، و زوال رجال السلطة، و أزمات تجارية، و مصرفية، و تفشّي وباء الأمراض، و تقلبات جوية، و حروب، و مآسٍ عائلية، في مقابل معالم تتناقض مع التنوع و الفوضى، فيؤلف الشكل المتصف بالرسمانية، أداة سيكولوجية الاستقرار. هذا ما هيَّأته العمارة الكلاسيكية الهجينة و الحديثة.

و هنا نموذج يوضح عجز العمارة الحديثة في مقابل العمارة البوزارية الكلاسيكية. فإذا قارنّا شكل المبنى الأول للسفارة الأمريكية في بغداد مع تلك التي شيدت في منتصف الخمسينيات، لوجدنا أن الأولى شكل كلاسيكي تقليدي يعبّر عن رسمانية

و وقار، و إن لم يكن نموذجاً جيداً للطراز الكلاسيكي. في المقابل، فإن المبنى الحديث الذي صممه «سرت» (Josep Luis Sert I Lopez)، الذي يعتبر من بين قادة العمارة الحديثة، يتصف بعمارة حديثة متميزة، و لكنها تعجز عن أن تعبّر عن شكل رسماني وقور لدائرة حكومية تمثل دولة.

لم تظهر دراسات واضحة تبين آلية الدورة الإنتاجية، و موقع ابتكار الشكل ضمنها، سوى القليلة منها التي عالجت العلاقة بين تطور التكنولوجيا و الشكل(٦).

يتناقض جذرياً اعتماد الطراز الكلاسيكي الذي روَّجته مدرسة البوزاري مع متطلبات جدلية آلية المكننة. ذلك لأن الدورة الإنتاجية التي حققت الطراز الكلاسيكي، بصيغته الإغريقية و الرومانية و عصر النهضة، انبنت على مهارة الحرفة. لذا يتطلب تصنيع معالمها و عناصرها يداً حرفية، بينما يستند تعمير ق. (١٩ و ٢٠)، إلى إنتاج المكننة التي تجاوزت تكنولوجية حرفة اليد، فعطلت أغلب العلاقات السبريانية في التعامل مع المادة الخام.

من هنا، حينما يعتمد تصنيع تكنولوجية الماكينة في تحقيق أشكال كلاسيكية، تكون قد سخّرت الماكينة كما لو كان التعامل معها سبريانياً، بينما الواقع هو أن ميكانيكية تفعيل الماكينة يعطل بالضرورة العلاقة السبريانية، بقدر ما تكون سيرورة التفعيل ممكننة. فيحصل تناقض جذري في استعمال الماكينة و تصنيع أشكال كلاسيكية، التي ابتكرت أصلاً و انبنت على الحرفة اليدوية. لذا يتدنى الشكل و يتدهور ليكتسب صفة شكل انتقائي هجين. لقد ألفت التربية البوزارية تناقضاً مع منطق تفعيل آلية الدورة الإنتاجية. و لم يقتصر ذلك على تنظير البوزارية، و إنما شمل حركات أخرى غيرها، من الحركات الانتقائية التي ظهرت في ق. (١٩)، و امتدت إلى ق. (٢٠)، بما في ذلك طراز «ما بعد الحداثة». لقد ظهر هذا النهج الهجين بأسوأ صيغه في العمارة السوفياتية و النازية، بصيغ خرقاء، اعتمدت في العالم النامي، و منه تعمير لمنشآت في الوطن العربي، حيث تسخّر أحياناً معالم من العمارة الحرفية الإسلامية ضمن تصميم التكوين الشكلي الحديث.

---

(٦) صَدَرَت دراسات كثيرة حول العلاقة بين التكنولوجي و الشكل، و منها: Lewis Mumford: «Techniques and Civilization», «Art and Techniques», «The Myth of the Machine»; Siegfried Giedion: «Space, time and Architecture», «Mechanization Takes Command»; Arnold Hauser: «The Social History of Art» (4 volumes); John Gloag: «A History of Cast Iron in Architecture», and Herbert Read: «The Principles of Industrial Design».

١٦ ـ رسكن و موريس

نظّر جون رسكن و وليم موريس أن استعمال الماكينة يُفقِد المصنّع إنسانيته، في حسية التعامل مع المادة. و لذا دعيا إلى التخلي عن استخدام الماكينة في التصنيع. و لكن الحرفي الذي يتكلم عنه رسكن، لم يعد له وجود، أو كان في دور الزوال، ذلك بسبب ظهور موقع الأجير العامل في المعامل الضخمة الممكننة.

كان رسكن أكاديمياً، و ناقداً فنياً. و كان له تأثير كبير في الممارسة و التعامل مع طرز العمارة في إنكلترا، كما في أوروبا. و قد امتد تأثيره إلى الدول الأوروبية، و منها ألمانيا و روسيا. نظّر أنه يتعين أن يكون معيار تقبل الحس الاستطيقي، ما يتمكن الحرفي من التعبير عن حسياته في آنية التعامل مع المادة الخام و نقلها إلى شكل المصنّع. و سخّر لغة دينية أنجليكانية (Anglican)، في الجدل الذي خاضه في كتاباته و خطبه. فأوصل مبادئ رسالته إلى جمهور واسع من الشعب الإنكليزي. كما هاجم المكننة، و روّج في تنظيره و كتاباته الطراز الغوطي. و بيّن أن هذا الطراز كان ناجحاً جداً، لذا لا ضرورة لابتكار طراز آخر، و كان سبب نجاح الحرفي الحسية المسخَّرة، والتي تمتع بها في آنية التصنيع.

كما انبنى تنظيره على مبدأ أمانة و صدق الناحية الإنشائية من غير إخفائها، كما هو ظاهر في العمارة الغوطية، خاصة في مراحلها الأخيرة، الطراز العامودي (Perpendicular)، كما شاهده في عمارة كاتدرائيات إنكلترا. و بيّن في كتابه **مصابيح العمارة السبعة** (*Seven Lamps of Architecture*)، أنه يتعين أن تكون العمارة عارية من نقوش مصنّعة بالماكينة، أي صدق الحرفة و احترامها، و حرية الحرفي في التعبير عن إحساسه. كانت دعوة واضحة لتعطيل التصنيع الممكنن. و أكد أن جمال العمارة يتحقق فقط بحس مباشر حين تتعامل اليد مع المادة، فيتحقق تعبير صادق عن الناحية الإنشائية كما الشكلية. كان هذا نقداً موجهاً إلى عمارة المكننة، كما كان موجهاً ضد طراز العمارة الـ «باروكية» و الـ «ركوكية»، و الكلاسيكية بعامتها.

١٧ ـ رسكن و موريس، إيجابياتهما و سلبياتهما

أكد موقفا جون رسكن[٧] و وليم موريس رفضهما المكننة، و اعتبراها سبباً في تلوث البيئة المعمرة. و حسب تنظيرهما، هناك خلل جذري في تكنولوجية المكننة

(٧) جون رسكن (John Ruskin) (١٨١٩ ـ ١٩٠٠).

و التعامل معها، و تسخيرها في التصنيع. معتبرين أن العامل المؤدي المصنِّع الحرفي لا يتمكن من التعبير عن حسياته حينما تكون المكننة أداة التصنيع. هذا صحيح، تعطل المكننة تماس الحرفي اليدوي مع حركة تصنيع المادة، فتعطل العلاقة السبريانية. غير أن رسكن و موريس كليهما، لم يدركا الإمكانات التي تتضمنها تكنولوجية المكننة. و قد جاء نقدهما هذا بالرغم من أن هذه الإمكانات الاستطيقية المممكننة، كانت قد تجلت قبل ظهور هذا النقد، في منشآت كثيرة كالمستنبتات و محطات القطار و صالات المعارض و الجسور، التي بدأت تتحقق منذ نهاية ق. (١٨)، و ذلك لأنهما، كغيرهما من معظم الفنانين، لا يعتبران الجسور و قاعات العرض و محطات القطار تؤلف عمارة رفيعة. و تبعاً لذلك، اعتبرا هذه المنشآت خارج مجال الفن، و لا تؤلف مجالاً لنقد التقييم الفني. انبنت هذه الرؤية على فصل الفن عن العلم، و هي رؤية مثالية قاعدتها أيديولوجية بعض الأديان، و منها الإبراهيميات، التي تتعالى عن التعامل مع المادة. إنه موقف يرجع إلى تنظير القديس أوغسطين، و بالأصل إلى الرؤى الأفلاطونية و الأفلوطينية.

كانت هذه الرؤية للأمانة في العمل، و الصدق نحو إنشائية العمارة، هي التي انجذب إليها اهتمام، و تقدير كثير من قادة العمارة الحديثة، المصممين و الصناعيين في ألمانيا، و من بينهم الذين أصبحوا فيما بعد قادة الحداثة مثل والتر كروبيوس (Walter Gropius)، و هي رؤية كان لها تأثير مباشر في تكوين منهجية و تربية مدرسة الـ «باو هاوس» (Bauhaus).

لم يتمكن رسكن، و كثيرون من قادة المجتمع، من التكيف مع التقدم السريع في تطور المعرفة و ابتكار المكننة، ما أدى إلى ردود فعل لا عقلانية. لم يستطع كثير من قادة المجتمع، و أغلب العامة، تجاوز الردة ضد الحداثة حتى بداية ق. (٢١). لذا، فما نشاهده في العمارة السكنية في إنكلترا، و ما تحتوي عليه من تأثيث و أدوات منزلية، أشكال ملهوجة.

ظهر وليم موريس[٨] في بيئة تنظير رسكن. كان شاعراً، حرفياً متميزاً، و طبّاعاً، و فناناً في كثير من مجالات الفنون كالسجاد و الأقمشة. درس العمارة الغوطية في إنكلترا و فرنسا، و تأثر كثيراً بتنظير رسكن. و تعامل مع المعالم الغوطية التي سخّرها في تصاميمه بتصرف حر. شجع و تبنى تأسيس «حركة الفنون و الحرفة» (Arts and

(٨) وليم موريس (William Morris) (١٨٣٤ ـ ١٨٩٦).

(Crafts Movement. كان المؤسس لها، كما كان الأب المنظّر لحركة الحفاظ على الدور التقليدية، و إدامتها و المتسمة بعمارة جيدة.

مع الزمن وجد وليم موريس، و كان من بين المصنعين الذين يسخّرون مكننة بسيطة، إضافة إلى العمل اليدوي، في تصنيع التصاميم التي كان يبتكرها، بأنها تكنولوجيات يمكن تسخيرها في عمله. فأخذ يتعاون مع المصنِّعين، و اعتقد أنه يمكن للمجتمع الصالح تسخير الماكينة للصالح العام، من خلال تقليل الجهد البشري في الإنتاج. كما أدرك رسكن، بعد التأمل و التجربة و التنظير، أن في قدرة المكننة أن تحقق مصنّعات جديدة، بشرط أن تخضع لتصاميم جيدة و ظرف عمل سليم. و قال «أشبي» (Ashbee) بدوره، إننا لا ننبذ الماكينة، و إنما نرغب في السيطرة عليها و تطوير التصنيع الجيد. و بعد تجربة دامت أكثر من عقد، توصل إلى رؤى تقول إن بناء الحضارة الحديثة يمكن أن ينبني على استخدام الماكينة، و لكن بشروط مناسبة.

كما انتبه بعض قادة العمارة و التصنيع، خاصة في ألمانيا، إلى أهمية ما يتضمن تنظير هذه الحركة الواردة من إنكلترا، و سعوا إلى تهيئة توافق بين الحس الحرفي مع متطلبات تكنولوجية المكننة. و هي مسألة تمخضت في ظهور مؤسسة «الفرك بوند» (Werkbund)، و بالتالي الـ «باو هاوس».

١٨ ـ الردة ضد الحداثة: آر نوڤو

أدى انتشار و ترويج «حركة الفنون و الحرف» بمختلف صيغها في أوروبا إلى تنشيط حركات فنية حديثة، خارج هيمنة البوزاري، تمثلت بـ «الآر نوڤو» (Art Nouveau، و جماعة دي ستيل الهولندية (Dutch de Stijl)، و الـ «فينّا سسيشن» (Vienna Seccession). أدت هذه الحركات، بتداخلها و بالرغم من اختلافاتها، إلى أن تهيئ ظرف ظهور مدرسة الـ «باو هاوس»، التي أسست القواعد الأساسية للعمارة الحديثة، للعلاقة بين شكل التصميم للمصنَّعات مع صيغ التصنيع الحديث بالجملة، فامتد تأثير هذه الحركات الحديثة إلى روسيا و اليابان.

و بهذه الحركة أحيت مبادئ التصميم نفسها التي سخّرت من قبل الحضارات الكبرى، و الإغريق و عصر النهضة، و غيرها من الطرز التي ألفت الحضارات الكبرى، و التي تنبني على التوازن بين إرضاء مركب الحاجة و التكنولوجية الاجتماعية، فتحقق صفة الأبتمال.

لم تزل حركة الحداثة فعّالة كحركة معرفية تنظم و تقود الدورة الإنتاجية، و تتفرع و تظهر بصيغ طرزية متعددة، بسبب تفاعل مقوماتها ضمن تركيبها: التخصص و التشخص، مع تقدم تكنولوجية المكننة. فظهرت ضمنها، و امتداداً لها، طرز و حركات فنية متعددة، يتصف بعضها بتوافق مع استطيقية المكننة و تطويرها، و البعض الآخر بردود فعل لا عقلانية. و إن جاءت بعضها لا عقلانية، لكنها تضمنت حسيات استطيقية تمثلت بطراز الـ «آر نوڤو»، الذي سعى للقطع مع الأشكال التقليدية، مسخّراً أشكالاً نباتية مرققة (Attenuated Blooms)، من غير أن تأخذ تركيباً سِمترياً، كما لو كانت عائمة مُنسابة فوق سطح ماء جارٍ. كذلك استعمال أشكال لنباتات مع أغصان متجدلة (Intertwine)، و أحياناً مشتقة من أشكال من المراحل الأخيرة للنقوش الغوطية. كما تضمن الشكل صيغاً من انسيابية شكل شَعر الأنثى، و أشكال تصاميم الحرفية اليابانية و غيرها.

كما ظهرت كفاءات متميزة لم تجد في استطيقية المكننة ما يروي حسّياتها. ذلك لأنها كانت نقلة سريعة، لم يتوافر لها الوقت المناسب و التجربة لتطوير الحسية المناسبة، لتقبلها من غير تردد و تعثر معرفي و حسي. فأقدم بعض القادة و كيفوا شكل عمارة الحديد و زوقوها في القرن (١٩). و من بين أولها و أهمها، التي هي امتداد لحركة «آر نوڤو»، ما تمثل بأعمال «هنري ڤان دي ڤلدي» (Henry van de Velde)، و «فكتور هورتا (Victor Horta)»، اللذين ابتكرا أشكالاً جديدة متميزة، و كان لها دور مهم في بلورة تنوع استطيقية المكننة. فأقدم قادة هذه الحركة و ألصقوا معالم شبه حرفية على سطوح المصنّعات، تحققت عن طريق التصنيع الممكنن.



شركة هافانا للسيكار برلين
لهنري فان دي فلدي



دار تاسل
لفكتور هورتا

كما شعَر قادة حركة الـ «آر نوڤو» أن المكننة، اغتصبت العلاقة الإنسانية لدور حسية الفرد المباشرة في تفعيل تصنيع شكل المصنّع. إن الاعتقاد بأن المكننة تعطل حسية الحرفة اليدوية، هي رؤية صحيحة، لأنها تعطل العلاقة السبريانية في مرحلة التصنيع الممكنن. فعلى الفرد أن يتدرب على متطلبات التعامل مع المكننة و مقوماتها و إحساسها، و يعمل على تطويرها. و بهذه الحركة، يبتكر حسيات جديدة و تطوير علاقات مناسبة، ضمن تصنيع ممكنن، لم يكن للإنتاج خبرة سابقة به.

كانت الردات ضد الحداثة و المكننة كثيرة، منها التي تأثرت بأشكال طراز الـ «ركوكو». و من بين أهم الذين برزوا في هذا الطراز، كان «ماك مورد» (Mackmurd)، و «ڤويسي» (Voysey). و اشتهر «غاودي» (Gaudi) في إسبانيا، و «مارغريت ماكدونالد» (Macdonald) مع زوجها «تشارلز ماكنتوش» (Charles Mackintosh) في اسكتلندا، و «كويمارد» (Guimard) في فرنسا، و «هورتا» (Horta) في بلجيكا، و «أولبرخ» (Olbrich) في النمسا، و «تيڤاني» (Tiffany)، و «لويس سوليڤان» (Louis Sullivan) في الولايات المتحدة، في ابتكار أشكال تجمع بين الـ «آر نوڤو»، منتقاة من طرز أخرى كثيرة.

ظهر طراز الـ «آر ديكو» (Art Deco)، كرد فعل ضد الشكل الملتوي و الانسيابية، التي تضمنت زوايا حادة، و أشكالاً شيفرونية (Chevron)، متأثراً بأشكال طرز للحضارات الكبرى، المصرية و وادي الرافدين و الأزتك في أمريكا، التي اكتشفت آنذاك أثناء التنقيب، إضافة إلى استعمال أشكال الـ «آيروديناميات» (Aerodynamics). لقد بذخ هذا الطراز في استعمال المواد الثمينة كالعاج و «الدلك» (Lacquer) و «اليشم» (Jade)، متأثراً بالأشكال الهندسية التي ظهرت في التجريدية و التكعيبية، بألوان صارخة متأثرة بحركة الرسم «الفوڤية» (Fauvism).

تُمثل مختلف هذه الحركات الفنية، و المشابهة لها و المعاصرة معها، جهد معاناة التقبل و التوافق مع متطلبات الإنتاج الممكنن، ضمن سيرورة ابتكار قدرات حسية متوافقة مع تكنولوجية المكننة، و ما ابتكرت من ردود فعل ضدها. تنوعت هذه الطرز لتأخذ صفات محلية، في مختلف البلدان: كإنكلترا و فرنسا و ألمانيا و النمسا و أمريكا. فسعت، كحركات فنية، تحافظ على رؤيتها للفن بمعزل نسبي عن التطور المعرفي الذي كان يحصل في عمارة الحديد و الكونكريت، متقبلين واهمة أن الفن و العلم أو الصناعة لا يلتقيان، مقولتان غير متجانستين. بينما في واقعها ظهرت هذه الحركات

ضمن صلب حركة المكننة بعامتها، و لكنها مع ذلك، ألفت ردود فعل لا عقلانية ضدها.



آر نوڤو



آر ديكو



التكعيبية

لذا كان الكثير من المصممين في مجال عمارة الحديد الصب و المطاوع، و منشآتها من غير المعماريين المنتمين إلى الجالية و المؤسسات المعمارية المعتمدة آنذاك. و من بين النماذج المتميزة لهذه الحركة الفكرية كانت المكتبة الوطنية في باريس، من تصميم «هنري لابروست» (Henri Labrouste) (١٨٠١ ـ ١٨٧٥)، مع هيكل إنشائي حديدي. و إن كان شكل المنشأ الخارجي متأثراً بأشكال طراز عصر النهضة، ق. (١٥). جابه هنري لابروست الكلاسيكية الهجينة التي كانت سائدة آنذاك، و ابتكر منحىً يعبّر عن متطلبات إنشائية العمارة الممكننة، و عقلانية ابتكار تكنولوجية و صيغة لطرز عمارة الحديد.

و بعدها ظهرت صالة البورصة في أمستردام من تصميم «هندريك بيتروس برلاجي» (Hendrik Berlage) (١٨٥٦ ـ ١٩٣٤). تأثر برلاجي بطراز الـ «آر نوڤو» و بـ «حركة الفن و الحرفة»، التي كان يقودها وليم موريس في إنكلترا، كما سعى لإحياء كلاسيكية عصر النهضة. كان برلاجي من أكثر المعماريين المؤثرين الهولنديين. تأثر بدوره، بأعمال سوليڤان (Sullivan) و رايت (F.L. Wright) الأمريكيين. كما حقق أشكالاً متأثرة بطراز الـ «آر نوڤو». كذلك تعاون برلاجي مع بهرنز (Behrens) في تصاميم أثاث و غرافيك، كانت طليعية الشكل في وقتها. غير أنه لم يواكب حركة الحداثة.

انتقلت تجارب هؤلاء إلى قادة معماريين من نوع جديد، تمثلوا بـ «جاكوبوس أُود» (Jacobus Oud)، و «توني غارنيه»، و بيتر بهرنز (Peter Behrens)، و أوغست بريه،

(August Perret) (١٨٧٤ ـ ١٩٥٤). فتوسعت تجارب هؤلاء الطليعيين الآخرين، و هيؤوا قاعدة لظهور معماريين و مصممين صناعيين من نوع جديد.

وضع أوغست بريه، صيغاً مبتكرة للكونكريت المسلح (Reinforced Concrete)، حيث أنشأ عمارة سكنية متعددة الطوابق في شارع فرانكلن في باريس (١٩٠٣ ـ ١٩٠٤). و استعمل في إكساء واجهات العمارة ألواحاً لُصق عليها أنماط لأشكال نباتية من مادة الخزف. و ابتكر تكنولوجية الكونكريت العاري، حيث يترك سطحه من غير تلبيس بمادة غيرها أو صقلها. كان من بين أول من عالج الكونكريت بالطَّرْق (Bush Hammering)، و تجاوز رؤية معالم الطراز البوزاري، لكنه التزم بتنسيق تكوين شكلي معاصر متسم بالوقار الكلاسيكي و ضبطه.



بييرى



وليم موريس
«Arts and Crafts Style Red House»

١٩ ـ الإحياء الإيجابي و السلبي

ظهر مع عمارة المكننة، الإحياء بصيغتيه الإيجابية و السلبية، و من بين نماذج هاتين الصفتين الإحياء (Revivalism) الكلاسيكي السلبي، المتمثل بمدخل عمارة محطة قطار يوستن (Euston Station)، في لندن، و متحف فتزوليمز في كمبرج (Fitzwilliam's Museum).

خلافاً لأشكال هذه المنشآت السلبية، جاء مبنى البرلمان في لندن (Westminster Palace, Houses of Parliament) بمفهوم إيجابي، لأن التكوين، بالرغم من كونه طرازاً غوطياً، عوض هجينية الشكل برسمانية وقورة.

لقد ملأ الطراز الهجين الأحياء في معظم المدن في إنكلترا، بكلا مفهوميه السلبي و الإيجابي، و لم يقتصر على إنكلترا بل شمل المدن و العواصم الأوروبية، مثل باريس و برلين، منذ منتصف ق. (١٩).

تأسست قبل هذا التاريخ في عام ١٨٨١ جمعية فنون البيت و الصناعة (Home Arts and Industries)، بهدف تشجيع الحرفة الريفية و الحفاظ عليها. سعت هذه الجمعيات لتحقيق توافق بين تصميم يد الحرفي مع تصنيع بكفاءة عالية.

و قد اتحدت مختلف هذه الحركات، في مهمة شجب الأشكال الخرقاء التي ظهرت مع المكننة، و التي لا تتوافق مع خصائص المواد و العمل الحرفي الكفء؛ فدافعت عن استعمال المادة بصيغ متوافقة مع خصائصها، و عملت على تجاوز سلبيات المكننة، التي سببت ظهور أشكال هجينة و خرقاء.

و في عام ١٨٨٨ أسس المعمار «آشبي» (Ashbee) أحد قادة «حركة الفنون و الحرف»، المدرسة النقابية الحرفية. سعى بهذا لتأسيس نقابة الـ «كلد» (Guild)، لتحقق وظيفية احترام الحرفة، و هي أشبه بتلك التي كانت قائمة في القرون الوسطى. هدف آشبي بتأسيس هذه النقابة منح الحرفيين تهيئة ظرف إرضاء الذات في العمل الحرفي. و انبنى تنظيم منهج التربية لهذه المدرسة و المشابهة لها، على رؤى متوافقة مع التي جاء بها رسكن و موريس. فبدأت هذه الحركة في تصنيع حِرف، كان من بينها المجوهرات، و أدوات المائدة الفضية، و الأقمشة، و الأثاث، و ورق الجدران (Wallpaper)، و الخزفيات. كما كان للمعمار «تشارلز ڤويسي» (Charles Voysey)، دور فعال في تنظيم العمل و ابتكار التصاميم. سعت الحركة عن طريق هذه التصاميم إلى تحقيق البساطة، مع دقة و أناقة العمل، و ابتكار أشكال في توافق مع خصائص المادة، أشبه بما كان يحقق الحرفي الغوطي، في القرون الوسطى.

تأسست شركات صغيرة متعددة في إنكلترا، موازية لهذه المنظمات و الحركة الحرفية. و بدأت تظهر شركات مشابهة في بلدان أوروبا و غيرها، تقود معامل و منظمات، بهدف تصنيع تصاميم بنوعية جديدة و بكفاءة تصنيعية عالية. كما توسعت و امتدت هذه الحركة إلى أمريكا. فظهر مصممون متميزون في أوروبا و إنكلترا، منهم «هنري ڤان دي ڤلدي» في بلجيكا، و «تشارلز ماكنتوش» في سكوتلندا، و «سارينين» (Saarinen) في فنلندا، و غيرهم في ألمانيا و هنغاريا و النمسا و الدول الإسكندينافية.

كان هدف هذه المؤسسات ليس الربح، و إنما تشجيع العلاقة بين الفنان المصمم و الحرفة، أي العلاقة التي أنكرها الفكر الأكاديمي البوزاري، و إصلاح العلاقة التي كانت أفسدتها المعامل الممكننة. هدفت هذه النقابات و المدارس إلى تشجيع الحرفيين أنفسهم على الاهتمام و الوعي بالعلاقة بين الحرفة و خصائص المادة، و دقة العمل للشكل المحصّل، باعتباره أن سبب تدني الشكل في الإنتاج الممكنن هو جهل هذه العلاقة من قبل المالكين الأولين للمعامل (Entrepreneur)، و بسبب طرائقية التصميم الفاسدة للإنتاج الممكنن التي هدفت الربح لا غير، و ذلك بقدر ما انعزلت إدارة الإنتاج الرأسمالية الجديدة، عن التصميم و التصنيع.

نتيجة هذا، ظهرت هذه الحركات الإصلاحية بصيغها التعليمية و الإنتاجية و التبشيرية لأسباب متعددة، بعضها متباين و الأخر متسق، ربما أهمها:

١ ـ تدني الكفاءة الإنتاجية لتكنولوجية المكننة، حيث أصبحت ممارسة العمل ضمن المعمل، بالنسبة إلى العامل الأجير، لا يتطلب معرفة تكنولوجية متقدمة أو مهارة.

٢ ـ حصلت ردود فعل ضد فساد شكل المصنَّعات الممكننة.

٣ ـ تدني ظرف العمل، فظهرت الحركات الاشتراكية، سواء بصيغتها النقابية أم السياسية، أم اليوطوبية.

٤ ـ حصلت ردود فعل ضد التقدم المعرفي في العلوم الفيزيائية و البيولوجية التي عطلت الكثير من الأساطير و الأوهام التي ألّفت قاعدة الأيديولوجية الإبراهيمية. و تبعاً لهذا، ارتبكت سيكولوجية السلطة و معها العامة، بسبب تعرّي سيكولوجية الذات. حيث أصبحت من غير قوى إلٰهية، تحميها من هموم الزوال و مآسي الوجود. كما ارتعبت المنظمات الدينية بسبب الشك و المساءلة المتعلقة بالقوى الإلهية، التي تمثلها على الأرض (العالم الدنيوي)، و هو ما ألف في الوقت نفسه، شكاً بجدوى وظيفة المؤسسات الدينية في المجتمع. فظهرت هذه المنظمات و الجمعيات الخيرية و الإصلاحية و الاشتراكية لملء هذا الفراغ السيكولوجي، إضافة إلى هدفها الإصلاحي.

٢٠ ـ يوطوبيات برودون و أون

نظّر «روبرت أون» (Robert Owen) (١٧٧١ ـ ١٨٥٨) في إنكلترا، بأن شخصية الفرد تتكون ضمن ظروف معيشه، من غير أن يكون له دور في هذا. لذا أكد أهمية

التعليم في مراحل تكوين شخصية الفرد، كما بيَّن أن المكننة تُفقِر الطبقة العاملة، و لذا يتعين إخضاع الماكينة لحاجة الناس، بدلاً من إخضاع معيش الناس لمتطلبات الإنتاج الممكنن. فدعا إلى تأليف جماعات محددة بالعدد، تسخّر ماكينات متقدمة، مع إسكان لكل عائلة، حيث تشكِّل هذه الجماعات من أفراد مصنِّعين، يديمون أنفسهم بأنفسهم. تعارضت المنظمات و الرؤية المسيحية، باعتبارها تروج تقبُّل العطاء و الخضوع، و ليس العمل. جاءت هذه الحركات الإصلاحية، إضافة إلى ردود الفعل اللا عقلانية المتمثلة بكتابات «جون رسكن»، بالرغم مما تضمنت من عاطفة إنسانية فياضة و لغة شاعرية، احتجاجاً على البيئة المعمرة الملوثة.

ـ آر نوڤو و روسو

توافقت حركات الدعوة إلى الاهتمام بالحرفة، و تزامنت مع دعوة جان جاك روسو، الذي قال إنه يتعين أن يكتسب كل فرد مهارة حرفية، مهما كان موقعه في المجتمع. و حينما كانت الحركة الرومانتيكية بعامتها ضد عقلانية الحداثة، ظهرت إحدى صيغها بحركة «أخوان ما ـ قبل الرافائيلية» (Pre- Raphaelite Brotherhood)، إضافة إلى حركات أخرى مشابهة. ركز تنظير هذه الحركة على مجالات التجربة و التنظير الاستطيقي، خارج حركة واقعية الإنتاج. كما كانت بدورها أكاديمية البوزاري، أحد أهم المروِّجين لهذا الفصل في المجال الأكاديمي.

فتطورت هذه الحركة، و تبناها «جون رسكن» و «وليم موريس»، إضافة إلى فنانين مثل «دانتي غابريل روستي» (Dante Gabriel Rossetti)، و «إدوارد برن ـ جونز» (Edward Burne-Jones)، إضافة إلى الحركات التي ظهرت ضد الإنتاج بالجملة (Mass Production)، و الدعوى لعمارة الحرف اليدوية، أشبه بما كانت عليه في القرون الوسطى، و التي ركزت على التعليم الحرفي.

أسس مجموعة من المعماريين و الصناعيين في ألمانيا، حركة مشابهة لتلك التي كانت في إنكلترا، باسم الـ «فرك بوند» الألمانية. و كان من بين قادتها «موثيسيوس» (Muthesius) الذي ترأس إدارة ثقافة التصاميم الحكومية، بالاشتراك مع «هنري ڤان دي ڤلدي»، الذي كان من بين القادة الذين دعموا الإنتاج الممكنن بالجملة، بشرط أن يخضع لتصاميم مناسبة تتوافق مع المتطلبات الحسية و التكنولوجية للإنتاج، لهذه الصيغة من التصنيع.

٢١ ـ الحداثة، الـ «فرك بوند» و الـ «باو هاوس»

في بداية ق. (٢٠)، عام ١٩٠٧، تأسست في ميونخ مؤسسة الـ «فرك بوند الألمانية» (Deutscher Werkbund)، هدفت إلى تحسين تصاميم المصنّعات. كما سعت لجمع المعمار و الحرفي و الصناعي و رجال التعليم، و تعاونهم في ممارسات متكاملة، و إنتاج متوافق مع متطلبات الحداثة. أي كان هدفها معالجة العلاقة بين تطور تكنولوجية الحرفية و توافقها مع المكننة.

قاد المؤسسة «بيتر بهرنس» (Peter Behrins)، و «موثيسيوس». نظمت هذه المؤسسة في عام ١٩١٤ معرضاً كبيراً في مدينة كولون، تضمن أبنية حديثة، اشترك في تصميمها «كروبيوس» و «فان دي فلدي»، و غيرهم. غير أنه سرعان ما ظهر تباين في الموقف من العمارة. و ذلك حينما أكد «موثيسيوس» مبدأ توافق التصميم مع متطلبات الإنتاج الصناعي الممكنن. في المقابل، أكد «فان دي فلدي» الناحية الفنية و أهمية الحرفة.

انتقلت بعد الحرب العالمية الأولى أولويات المؤسسة إلى الاهتمام بتطوير التصنيع الحديث، بدلاً من الاهتمام في تطوير وظيفة الحرفي. فأقدمت على بناء معرض إسكان آخر في شتوتغارت في عام ١٩٢٧ تحت إدارة «ميز فان در رو» (Mies van der Rohe). تضمن المعرض تصاميم من نوع جديد جاء بها «لو كوربوزيه»، و من ثم معرض آخر في باريس و برلين، و قد سعت لترويج تكنولوجيا و استطيقية حديثة ممكننة في تصميم المنشآت.

كما أدت هذه الحركة إلى تأسيس مدرسة الـ «باو هاوس» في ألمانيا. أصبحت هذه الممارسات أشبه بمختبر يهدف إلى تحقيق انسجام عمل و تجارب بين العمارة و الفن و دقة الحرفة و الموسيقى و التصوير الفوتوغرافي، و غيرها من الفنون. و تجمّع فيها معماريون و فنانون قادوا تجارب و ممارسات متقدمة في توليد أشكال معمارية و تصنيعية متوافقة مع متطلبات المكننة. و لا تزال تلك التجارب تؤلف قاعدة الحداثة.

فتوسعت مفاهيم الحداثة و ظهرت بممارسات متميزة حققها قادة هذا الفكر، و من بينهم «كروبيوس»، و «لو كوربوزيه» (Le Corbusier)[9] (١٨٨٧ ـ ١٩٦٥)، و «ميز فان

(٩) لو كوربوزيه (Le Corbusirer) (١٨٨٧ ـ ١٩٦٥).

در رو» (١٨٨٦ ـ ١٩٦٩)[١٠]، و «الفار آلتو»[١١]. بتأثير هذه الحركة، و ما تحقق من قِبل قادة الفكر المعماري الطليعي الحديث، تأسست قواعد لعمارة ممكننة خارج محددات الحدود القومية، كان ذلك في كل من أمريكا و روسيا السوفياتية و النمسا و فرنسا و هولندا، و غيرها، فتحقق تأسيس حركة العمارة الدولية الحديثة.

تبع تأسيس مدرسة الـ «باو هاوس» توسع حركة الـ «فرك بوند»، حيث تحققت تجارب و ممارسات متقدمة في توليد أشكال معمارية و مصنَّعات منزلية متميزة، و فتحت آفاقاً جديدة، ليس في توافق الشكل مع متطلبات الإنتاج الممكنن فحسب، كما حصل في ابتكار أشكال المستنبتات و عمارة الحديد الصب خلال النصف الأول من ق. (١٩)، و إنما إضافة إلى هذا التوافق جاءت بحس جديد يحقق صفة الأبتمال، الذي بدأ يتكون و يتفاعل مع الحركات الفنية التي كانت في أوج دور الظهور و النضج.

في سيرورة تأسيس مدرسة الـ «باو هاوس»، كان لتنظير «وليم موريس» و ممارساته تأثير كبير في «والتر كروبيوس» و غيره من زملائه. لذا تأسست هذه المدرسة و أدخلت حرفة التكنولوجية الحديثة. كما ربطت العلاقة بين العمارة و مختلف صيغ الإنتاج و الفنون، في تباين كلي مع البوزاري.

اعتمدت مدرسة الـ «باو هاوس»، نهجاً تعليمياً يقرن كفاءة و دقة الحرفة مع تكنولوجية المكننة، و هو لا يقل أهمية، إذ أقرن الشكل المعماري بالحركات الفنية الحديثة، و منها التكعيبية و التجريدية و غيرها. و من بين الذين انتموا إلى هيئة التدريس، معماريون و فنانون من أمثال «كروبيوس»، و فنانين كـ «بول كْلي» (Paul Klee) و «فاسيلي كاندسكي» (Wassily Kandisky) و «موهولي ناغي» (Moholy Nagy). و من ثم كلف «ميز فان در رو» بإدارة المدرسة، بعد استقالة «كروبيوس». ظهرت اختلافات كثيرة حول صيغ و مبادئ التعليم. و من بين أشدها ما حصل بين «جوهانس إيتن» (Johannes Itten)، الذي تقمص شخصية الرهبنة و المفاهيم «الروحية»، في مقابل «موهولي ناغي» الذي شدد على النواحي التكنولوجية و واقعية التصنيع الممكن. كان موهولي ناكي، رساماً و ناقداً و تربوياً و مصوراً فوتوغرافياً متميزاً.

---

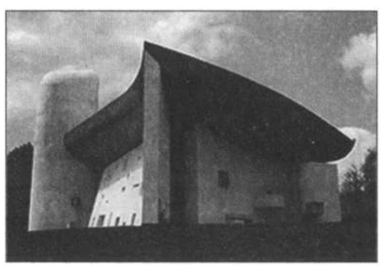
(١٠) لدويك ميز فان در رو (Ludwig Mies van der Rohe) (١٨٨٦ ـ ١٩٦٩).

(١١) هوكو ألفار هنريك آلتو (Hugo Alvar Henrik Aalto) (١٨٩٨ ـ ١٩٧٦).

أحدثت مدرسة الـ «باو هاوس» نقلة جذرية في نهج التعليم. فحينما كان التعليم التقليدي ينبني على التلقين الحدسي، نظمت هذه المدرسة نهجاً عملياً تعليماً و معرفياً واضحاً، مقترناً بتطور الكثير من الفنون الطليعية. فتوسعت رؤى الحداثة ضمن مجال العمارة امتداداً لحركة الـ «فرك باند» و الحركات الفنية الطليعية المتعددة التي ظهرت مفاهيمها منذ بداية القرن العشرين. و ظهر معماريون ممارسون بكفاءات و قدرات فنية متميزة، فقادوا العمارة إلى آفاق جديدة، و من بينهم «لو كوربوزيه»، و «آلتو» (Aalto) (١٨٩٨ ـ ١٩٧٦)، و «ميز فان در رو» فتأسست حركة العمارة الدولية الحديثة بتأثير هؤلاء القادة، و ما تحقق، من قِبل قادة الفكر المعماري الطليعي الحديث، في أمريكا و روسيا السوفياتية و النمسا و فرنسا و هولندا، و غيرها.



سوليڤان «Auditorium Building»

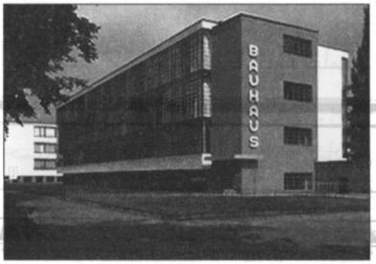


كوربوزيه «Ronchamp»



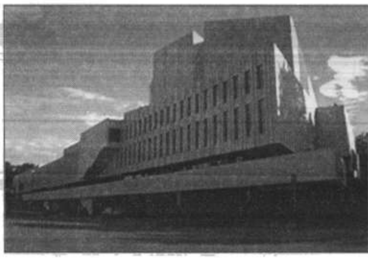
دي روي «Barcelona Pavilion»

كان موضوع الاهتمام بالحرفة، و تأسيس مدارس لهذا الهدف، قد باشر به بعض القادة في إنكلترا، و منهم «وليم موريس»، كما أشرنا سابقاً.



غروبيوس «Bauhaus»

إن الاهتمام في الماكينة و تقدير إمكاناتها لم يكن بالشيء الجديد، فنجد هنا و هناك اهتماماً باستطيقية الماكينة، في كثير من البلدان في مختلف مراحل ق. (١٩). فمثلاً، قال «أوسكار وايلد» (Oscar Wilde)، يمكن أن تكون كل المصنّعات الممكننة، جميلة بحد ذاتها، فلا تحاولوا تزيينها



آلتو «Finlandia Hall»

كان خلاصة هذا المخاض الفكري و التطبيقي، تصميم شكل بناية معمل «فاغوس» (Fagus)، و هو معمل لقوالب للأحذية. صممه «والتر كروبيوس» بالاشتراك مع «أدولف ماير»، و في الحقبة نفسها التي صمم فيها «أدولف لوس» بناية «شتاينر» (Steiner). و ما يربطهما هو الشكل المكعب و فقدان كلي للتزين. استعمل «كروبيوس» مؤطرات بنائية مع زجاج، بينما كان «أدولف لوس» (Adolf Loose) قد أكد بناء شكل يفتقد كلياً «التزين».



ملنيكوف «Rusakov Club»

و هنا تمثل أهمية دور جماعة الـ «فرك بوند» و «كروبيوس» الذين سعوا، و كانوا واعين بضرورة ربط التصميم مع متطلبات الحرفية الجديدة و هي المكننة.

إن مصدر عجز التعامل مع متطلبات الحداثة، الذي نشاهده منذ أواخر القرن (١٩) في أوروبا، و منذ الحرب العالمية الأولى في الوطن العربي، هو عجز القدرات التعليمية

عن تهيئة المعرفة العلمية و العملية و الحسية للأشكال المعاصرة و الحديثة و تقبلها من قبل المتلقي. حيث أصبح الفرد عامة لا يمتلك القدرة على استيعاب متطلبات التعامل السليم مع تكنولوجيا التصنيع، و بمعزل عن تكنولوجيات المكننة، و ما تتطلب من حسيات من نوع جديد، سواء أكان في استعمالها اليومي أم حين يكون غافلاً عنها. ولأنه يتعامل مع أشكال لمصنَّعات حديثة من غير معرفة مناسبة لضروريات سيرورات تصنيعها، و لا لحركة جدلية مرحلة التصنيع، فقد أصبح أغلب أفراد المجتمع يتعاملون مع أشكال المصنَّعات الحديثة، كالسيارة و الراديو و الكثير من الأدوات المنزلية الممكنة، استعمالاً ينحصر في إرضاء حاجة آنية ظهرت مع مصنّعات الحداثة. غير أنه تعامل و إرضاء ينبنيان على عجز المتلقي للمعرفة التكنولوجية و الحسيات الاستطيقية، التي سخّرت في ابتكار أشكال هذه المصنَّعات. فجاءت هذه التكنولوجيا تفوق قدرة الفرد ـ بعامة ـ على استيعابها. و لم يوفر المجتمع التربية المناسبة لاستيعاب متطلبات التعامل مع هذه التكنولوجيا، لا أنظمة التعليم و لا التربية بصيغ متوافرة و مناسبة. و قد ظهر هذا العجز و تفاقم بخاصة في المجتمعات التي لم تزل تتمخض ضمن محتبسات أيديولوجية و براديمات(١٢) تقليدية حرفية و أيديولوجية المجتمع الأهلي.

---

(١٢) براديما (Paradigm)، و هي رؤية شاملة لكلتشرية أو مجموعة منها حيث تؤلّف موقفاً يحتبس في الزمن بالرغم من تغيير الظروف التي جاءت بهذه الرؤية، و غالباً ما يكون تجاوزها بتغيرات جزئية غير ملموسة، و لذا يحصل التغيير إلى رؤية أخرى كما لو كان فجأة.

الفصل السادس عشر

سلبية الحداثة وعجز التنظير

١ ـ قيمة الشكل

يحمل بدن مصنّع العمارة كغيرها من المصنَّعات من الدلالات التي تحدد قيمة الشكل، و تعبّر هذه القيمة عن صيغة أداء إرضاء مركب الحاجة. لذا سيكون من المفيد أن نسطّر صيغ القيم التي يمنحها الفكر لمختلف أشكال أداء المصنَّعات و ظروفها، و ظرف تقبلها من قبل سيكولوجية الجماعة:

تكمن قيمة المصنَّع في كمية الجهد الفكري و البدني للفرد الفاعل، و نوعية و كفاءة هذا الجهد المستنفد في تفعيل الدورة الإنتاجية، نسبة إلى موقع كفاءة الدورة بالنسبة إلى تطور الحضارة بعامتها. إن كل مصنَّع لا بد من أن يحمل إحدى القيم لمقولات الحاجات الثلاث، أو مجموعة منها.

تؤلف قيمة المصنَّع وثيقة تاريخية فريدة، بدلالة أن ذلك المجتمع المعيَّن، و في ظرف تاريخي معيَّن، حقق صفة الشكل المعيَّن. لذا يؤلف هذا المصنَّع، مهما كانت وظيفته في إرضاء نوع الحاجة، وثيقة تاريخية لقدرة جماعة معيَّنة في زمن و ظرف تاريخي معيَّن، على تحقيق تصنيع شكل ذلك المصنَّع. و بتراكم تصنيع مثل هذا الشكل، لمختلف مجتمعات الإنسان، في الحاضر و بمرور الزمن، يتألف الخزين المعرفي و الحسي لحضارة الإنسان.

إذاً، هناك قيمتان لصفة المصنّع: **الأولى**، قيمة تعبّر عن تاريخ تطور إرضاء الحاجة القاعدية، النفعية و الرمزية، و هي زائلة من تطور وعي الوجود و ما يبتكر من حاجة، و ما يتطلب من إرضائها. فيبتكر غيرها و تستبدل، لأنهما إرضاء وظائف تزول بحكم تطور المتطلبات القاعدية في زمن المجتمع المعيَّن، و تبعاً تتطور حضارة الإنسان بعامتها. مع ذلك فهي قيمة تمتد في الزمن لأن ماديتها تؤلف وثيقة تاريخية لقدرات إرضاء الحاجة القاعدية لذلك المجتمع في الزمن المعيَّن. إنها وظيفة مادية المصنَّع، التي هي حصيلة

تفاعل بين مركب الحاجة و التكنولوجيا المسّخرة في التعامل، و كلاهما ابتكار لظرف مجتمع و زمن معيَّن. لذا فهما يفقدان قيمتهما العملية مع مرور الزمن. لأن هذه القيمة تخص حصراً حاجة قاعدية، و هي في حالة تطور و تغيير مع تطور الدورة الإنتاجية للمجتمع المعيَّن. كما إنها قيمة لوظيفة قاعدية تبتكر و تمارس في زمن معيَّن، فتؤلف قيمة لحدث متفرد في الزمن، كأي ابتكار يحققه الفكر.

القيمة الثانية، هي الوعي بصفة الأبتمال. تمتد هذه القيمة مع مرور الزمن، بقدر ما تتمكن القدرات الحسية الاستطيقية لمجتمع ما، في أي زمن، من تقييم موضوعي لهذه الصفة، بعد أن يتحرر الفكر من معوقات الحاجة القاعدية، النفعية و الرمزية. فتتلقّى القدرات الحسية صفة الأبتمال التي تحملها مادة شكل المصنَّع. لا تزول هذه القيمة في الزمن، لأنها صفة لشكل، و ليس للوظيفة المادية للمصنّع المعيَّن. إنها حس لرؤى التوازن المحقق ضمن تفعيل الدورة الإنتاجية. لذا تتحقق هذه الصفة و تمتد في الزمن. لأن الحاجة إليها ليست ضمن الحاجات القاعدية، و إنما حسية صفة الأبتمال.

من جهة أخرى، بقدر ما تعي جماعة ما صفة الأبتمال لمصنَّع ما، و تتمكن من تقبّل هذه الصفة، سواء صنعت في زمنها أم في زمن سابق، فيكون لهذه الصفة دور في تفعيل حوار استطيقي لدى سيكولوجية أفراد الجماعة. ليس قدرة الحوار الحسي مع مصنّعات زمانها فحسب، بل كذلك في زمن حضارة الإنسان ككل. تؤلف هذه القيم جزءاً من المرجعية المعرفية و الحسية لذلك الفرد، كما تؤلف جزءاً من الحوار الاجتماعي. يؤلف هذا الحوار الاجتماعي أهم وظائف المصنّعات في مجتمع حضارة الإنسان. فإن كانت أشكال المصنَّعات هجينة أو ملوثة بصرياً، عند ذاك ستؤلف أشكال المصنَّعات أداة حوار اجتماعي فاسد، بعد أن تكون أفسدت المعالم المعمارية كأداة حوار اجتماعي صالح.

تتفرد القدرات الابتكارية للفرد المعيَّن، و لا تعبّر عن خصوصية الذات فحسب، بل كذلك عن طريق هذه الخصوصية التي تؤلف قيادة استطيقية للمجتمع، في سيرورته لمرحلة لاحقة في تطوير وظيفة المصنَّعات كأداة حوار اجتماعي. كما تؤلف في الوقت نفسه، أداة القدرات الحسية الاستطيقية لذلك المجتمع أو جماعة ضمنه.

تحقق قدرات تلقي حسية سيكولوجية صفة الأبتمال، استمتاع الذات في وجودها و الوعي بقيمة هذا الوجود بقدر ما تجعل من الوعي بالوجود ظرف استمتاع، في مقابل

واقعية عبثية الوجود. و إلا يصبح الوعي بالوجود لا أكثر من كد، و أوهام و عبث الزوال، و تبعاً جَلَد هوية الذات و إذلالها، عن طريق ممارسات الاتكال و الخضوع و التوسل و التعبد.

٢ ـ نسبية القيمة

تؤكد الرؤى النسبية تعدد القيم المرجعية، و تنوع المعرفة و النظريات. و هو موقف وعي ذاتي بيولوجي يتجاوز الظواهر و الأشياء المتعامل معها. بينما يفترض في مفهوم النسبية المشدد (Strong Relativism) أن نسبية الكلتشرية الصالحة، تنحصر صلاحيتها نسبة إلى كلتشرية معيَّنة، و لجماعة معيَّنة. لذا، يتعيَّن، في رؤى هذه النسبية المشددة، أن يقيم فقط تلك الكلتشريات، ضمن شبكة الكلتشريات المعيَّنة، و محددة بأيديولوجيتها، حصراً بالنسبة إلى ذلك المجتمع أو الجماعة، و ضمن زمن تلك الشبكة. و لذا تهمل هذه الرؤية التقييم العام لتطور حضارة الإنسان.

لا تعترف، أو لا تعي، هذه الرؤى النسبية المتشددة، بأهمية هموم الجماعة الأخرى، أو لا تهمها قيمة الرؤى التي تنبذ العنف و الإرهاب و الاستبداد و احتكار الحقيقة و انتقاص الآخر و العنصرية و التلوث البصري، باعتبار أن كل هذه الكلتشريات أنجبت في ظروف تاريخية معيَّنة تتمتع بخصوصيتها، و ظرف زمانها. و لذا يتعين تقييمها من داخل مبادئ شبكاتها الكلتشرية، و ظروفها، باستقلال عن عمومية المبادئ الإنسانية.

و هو كذلك موقفها نحو تطور المعرفة بعامتها، حيث تفترض هذه النسبية جدوى المعرفة نسبة إلى ظروف المجتمع المعيَّن. فلا يوجد مثلاً تفاضل موضوعي بين السحر و مختلف الأيديولوجيات الدينية التي تحدد و تقدِّس المعرفة ضمن صيغة معيَّنة، في مقابل المعرفة الموضوعية التي تنبني على الشك و المساءلة و التجربة. إذ إن كل معرفة هي حصيلة ضمن ظرف لشبكة كلتشريات معيَّنة، و مجتمع أو جماعة في الزمن. و لذا يتعين تقييم معايير الكلتشرية المحلية بمعاييرها، و ليس بمعايير عميمة، و لا تخضع لتطور حضارة الإنسان بعموميتها. و هو كذلك بالنسبة إلى كيفية إرضاء مختلف مقولات مركب الحاجة، و العلاقات فيما بين مقولاتها. فيحصل مثلاً، في العلاقات غير المتوازنة لتقييم هذه المقولات، أن يُهمل إرضاء الحاجة الاستطيقية، و يركز على إرضاء الحاجة الرمزية، كما يحصل في المجتمع المغالي في التديُّن المتشدد أو المغرق في كلتشرية البداوة.

يرجع تاريخياً مفهوم المعيار إلى النقد الـ «إيبيستيمولوجي» (Epistemology)، نظرية المعرفة. فالمعايير هي إذاً، تلك الأطر و القواعد الفكرية الواضحة و الضمنية التي تحدد مجال ابتكار القيم. و بما أن المعايير هي أطر و قواعد فكرية، و الفكر هو قدرات الدماغ للتفكير، لذا فهي قدرات بالضرورة في حالة تطور، مهما كان بطيئاً. من هنا فإن المعايير هي كذلك في حالة تطور مع تطور حضارة المجتمع المعيَّن، و بالتالي مجتمع الإنسان. و قد لاحظ الفيلسوف و الرياضي الفرنسي بيير كاسندي (Pierre Gassandi)، ق. (١٧)، تعليقاً على مفهوم وضوح الأفكار التي افترضها ديكارت، بأنها تتطلب معايير لتوضيح العلاقات فيما بينها. و لذا تتطلب معايير لتوضيح المعايير في سيرورة إلى ما نهاية (Ad Infiitum)، و هو ما يعني أن المعايير في واقعها، هي مقومات في صيغ التفكير و ابتكار القيم، و لذا هي في حالة تطور مع الحضارة، لأنها مقومات في تركيبها، تجعلها مقومات غير ثابتة.

٣ ـ تباين تطور الحضارات و النسبية

يتضمن تاريخ تطور الحضارة مسألة أخرى؛ لأنها تتضمن مراحل متعددة حيث حققت بعض الكلتشريات، من دون غيرها، قفزات فاقت الأخرى في كثير من مجالات التطور المعرفي. و أخرى طورت كلتشريات تخصصت في نواحٍ معيَّنة و تفوقت فيها. و أخرى جاءت بغيبيات حددت المجتمع بأوهام مرهبة، فكانتَ السبب في تأخر تلك الجماعات، و أحياناً تأخر تطور حضارة الجماعة، و إحداث ردات معرفية. فالكلتشرية المحلية و خصوصياتها، ليست مستقلة عن المسيرة العامة لتطور حضارة الإنسان. فقيمة كل منها يتعيَّن أن تقيّم ضمن هذه المسيرة العامة، و ليس باستقلال عنها.

هنالك فرق جوهري بين نوعين لموقفين من الرؤى للنسبية. حيث الأولى تمنح حق تقييم نسبية كلتشرية الآخر، مهما كانت بدائية، باعتبار أنها تؤلف دلالة في مرحلة في تطور حضارة الإنسان. **الأول** أن يبين أن للإنسان حضارة عامة، و لكنها متنوعة في مواقعها و تاريخ ظهورها. بينما **الآخر**، و هو المتعصب، يسخّر مفهوم النسبية المشددة لمقومات حضارته، حيث يكون مؤمناً بأن شبكة الكلتشريات التي يتعامل بموجبها، تتضمن قيماً قائمة بذاتها، تاريخياً و معنوياً. لذا تعجز هذه الرؤى عن تجاوز القيم التي يتعامل بموجبها مع متطلبات البيئة، و التي أصبحت متخلفة نسبياً. فمثلاً يلتزم بأشكال العمارة و تقاليد لسلوكيات محلية، بالرغم من أنها كانت انبنت على تكنولوجيات و رؤية وجودية تجاوزها الزمن. فيتمثل هذا الموقف الملتزم، بالتباين بين النحت الأشوري

الذي تضمن حرفة، في بعض حالاتها، اقتربت كثيراً من مقام الفن، و قد توضَّح و نضج في النحت الإغريقي. بينما الحضارة الإسلامية التي أعقبت هاتين الحضارتين بعدة قرون، لم تتمكن في مرحلة من تطوير الحرفة لتكتسب قدرة ابتكار النحت، مثلاً، و المعايير التي انبنت عليها الأيديولوجية.

من جهة أخرى، بما أن حضارة الإنسان، هي في حالة تطور، سنتمكن من تهيئة تقييم مناسب للعمارة المحلية، و لمختلف الطرز التي ظهرت في التاريخ. ذلك بقدر ما نتمكن من تطوير موقف موضوعي مما حققته شبكة الكلتشريات لمختلف الحضارات من تنوع لصيغ الصفة الأبتمالية في مُصنَّعاته.

سيعجز التقييم عن أداء موضوعي من غير قدرة تقييم الطراز المعيَّن ضمن سياق تطور الحضارة بعامتها، و من غير موقف عقلاني الذي يقيم أهميتها، في سيرورة التطور الحضاري. هذا مع العلم أن الموضوعية، و المعايير التي يسخّرها، هي كذلك في حالة تطور و نضج، مع تطور المعرفة بعامتها. فالمعيار الذي يتعين أن يسخّر ليس معيار زمن صناعة و كلتشرية المصنَّع، و إنما معيار القيمة الاستطيقية، في زمن التقييم. فمثلاً، معيار تقييم مصنَّعات الماضي يتعين أن يُقيّم بمعايير الحاضر، و ليس زمن التصنيع. يتجاوز هذا التقييم ذلك الذي يُخضع نسبية القيمة لتاريخ صناعة المصنَّع، أي، يتجاوز النسبية المشددة.

كذلك، سيعني، حينما نقدم و نقيم العمارة القطرية المحلية الحديثة، و ما حققته و طوَّرته في التعبير عن كلتشرية القطر من قبل ـ مثلاً ـ البرازيلي «أوسكار نيماير» (Oscar Niemeyer) أو «كارلو سكاربا» (Carlo Scarpa) في إيطاليا أو حسن فتحي في مصر، فإن كل أعمال هؤلاء يتعين أن تتمتع بقيم خصوصيات ظروف تحقيقها. و لكن و في الوقت نفسه، يتعين أن تخضع لقيم تطور عمارة الحداثة عامة، و العمارة بعامتها.

لا شك في أن النسبية التي ظهرت مع الوضع السوسيولوجي و سيكولوجية الحداثة، في بداية ق. (٢٠)، هي تطوير و امتداد لإنسانية عصر النهضة و حركة التنوير. و هو ما يؤهلها التعرف إلى مختلف الكلتشريات، فتمنح لكل منها قيمة معرفية، و تتعاطف مع همومها، خاصة البدائية منها، التي لا تمتلك الثقافة و المعرفة التي تمكنها الدفاع عن نفسها، أو تعلن عنها.

لقد انبنى موقف نسبية الحداثة، و المتعاطف مع كلتشريات المجتمع البدائي، على مبدأ ضرورة منح مجتمع هذه الكلتشريات البدائية، موقعاً و وجوداً مناسباً، باعتبارهم من بين أفراد البشر كغيرهم مهما ارتقى الآخرون و حققوا تطوراً في حضارة الإنسان.

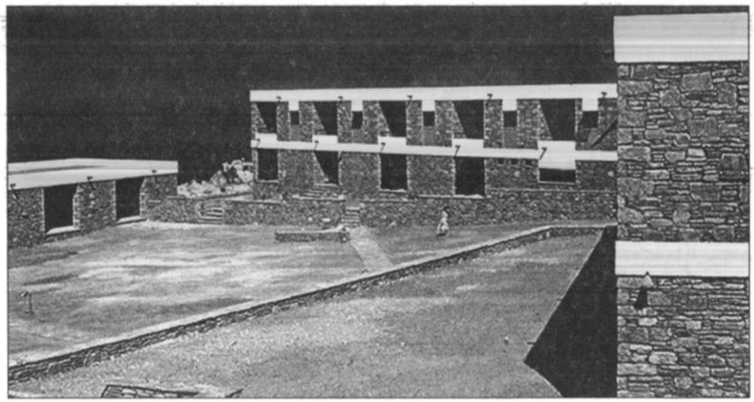
من جهة أخرى، ظهر مفهوم للنسبية في مجال الأنثروبلوجيا، منذ بداية القرن العشرين. تمثلت بأبحاث كثيرة حققها بعض القادة الأنثروبولوجيين. تقول هذه النسبية الأنثروبولوجية بأن كلتشرية ما، مهما كان موقعها في التاريخ، و تقدمها أو بدائيتها، فإن لكل منها قيمها و معاييرها، باستقلال تام عن التطور العام للحضارة. جاء هذا الموقف كردود فعل للنسبية المتشددة، ضد العنصرية القومية التي ظهرت في الثلاثينات، متمثلة بأيديولوجية الاستعمار و الحركات القومية و الفاشية و الأنظمة الشمولية التي ألغت حق الآخر.

فقد سعى هؤلاء الأنثروبولوجيون بموقفهم النسبي الأنثروبولوجي، لأن يبينوا أن أي كلتشرية، أينما كان موقعها في التاريخ، و مدى بدائيتها، فهي تخص جماعة من البشر، هم متساوون في الحقوق مع أي جماعة أخرى، و لذا فإن ما يبتكرونه أو يمارسونه من كلتشريات، تحمل قيمها بذاتها و ليس خارجاً عنها. يمزج هذا الموقف النسبي الأنثروبولوجي، و هو غافل، الفرق بين حقوق شبكة الكلتشر المعيَّنة بعامتها، و في المقابل حقوق شبكة خصوصية الفئة. لذا جاء غافلاً عن العلاقة بين نسبية موقع كلتشر لجماعة معيَّنة ضمن تاريخ تطور تلك الجماعة، بالنسبة إلى تطور الحضارة بعامتها. إن قيمة الكلتشر المعيَّنة، مهما كانت بدائية، أن تؤلف قيمة لخصوصية كلتشر متفردة. أهميتها في سيرورة سلسلة تطور الحضارة، فقط بما تتصف به من خصوصيات و تتفرد بها. أما قيمتها العامة، فهي ضمن تطور الحضارة بعامتها. من جهة أخرى، كل كلتشر مهما كانت، تؤلف وثيقة تاريخية في تطور الحضارة بعامتها. و لكن ليس بالضرورة أن تؤلف حدثاً كلتشرياً يتمتع بموقع حضاري فعّال و طليعي في تطور الفكر. لذا فليس بالضرورة أن تؤلف موقعاً قيادياً، حينما يؤلف البعض الآخر موقعاً قيادياً طليعياً، بالنسبة إلى تطور الحضارة، أو البعض الآخر، يؤلف ردة معرفية، أو تدنياً أخلاقياً و حسياً، بالنسبة إلى تطور الحضارة بعامتها.

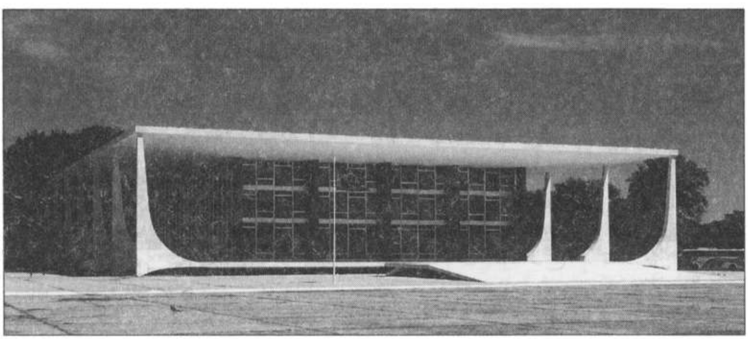
تنحصر قيمة العمارة التقليدية المحلية، في أنها تؤلف وثيقة تاريخية في تطور عمارة ذلك المجتمع، و ليس بالضرورة مقوِّماً فعّالاً في زمن الحاضر، و لا زمن تطور العمارة بعامتها. إن الخلط بين النسبية المتشددة، أو المتحيزة، و الاكتفاء بالكلتشرية

المحلية، أدى إلى تسخير أشكال الماضي، في زمن الحاضر. و بحكم كون العمارة تقليدية حرفية، فلا يمكن أن تنقل أشكالها في العمل الفني في العصر الحاضر، من غير إحداث شكل ملهوج، خارج عصر المكننة. لذا يؤلف هذا النقل نهجاً تصنيعياً فاسداً.

فمثلاً، سعى كل من «أوسكار نيماير» في البرازيل، في الخمسينيات، و «كونستانتينيدس» (Constantinidis) في اليونان في الأربعينات من القرن الماضي، إلى ابتكار أشكال محلية تتوافق مع التكنولوجيا و استطيقية الحداثة. فابتكروا أشكالاً تعبر عن التكنولوجيا المسخّرة و عن قدرة تطور الشكل المعماري.

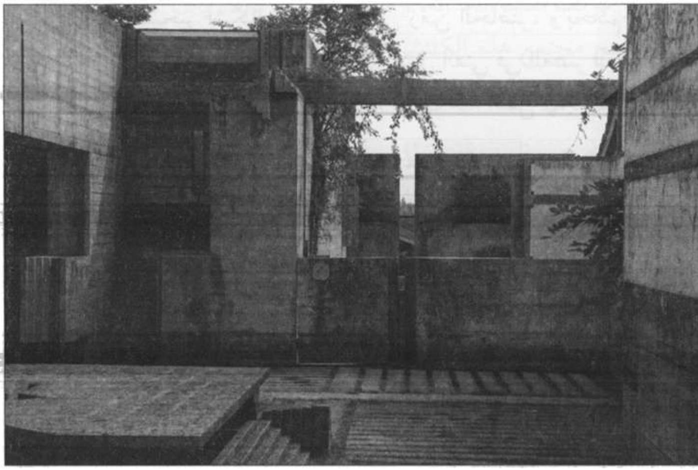


كونستانتينيدس «Hotel Xenia»



نيماير «Palace of the Dawn»

و قد جاء من بعدهم «سكاربا»، و عبّر عن خصوصية العمارة الإيطالية، و حقق، في الوقت نفسه، موقعاً قيادياً في عمارة الحداثة.



سكاربا «Brion Cemetary»

يختلف الأمر بالنسبة إلى حسن فتحي؛ لأن همومه انحصرت في تكنولوجية حرفية و شكليات تجاوزها الزمن. و لم يكن واعياً بالتطور الذي ابتكرته الحداثة، و لا التباين الجوهري بين تكنولوجية الحرفة وتكنولوجية المكننة. لذا عجز عن أن يحقق ممارسة أو تنظيراً يوفق بين هموم المحل و التقدم المعرفي، و ابتكار شكل محلي يتوافق مع تكنولوجيا الحداثة و استطيقيتها. كما عجز عن ابتكار رؤى موضوعية للعلاقة بين التكنولوجية المحلية و واقع موقعها ضمن تطور العمارة العالمية المتقدمة. مع ذلك، كان أول من نبَّه الوطن العربي بأنه ليس هناك ضرورة لتقليد منحى الشكل في كلتشريات الغرب، و هنا تكمن أهميته التاريخية.

لذا يتعين أن تحصل معالجة تقييم العمارة القُطرية المحلية على صعيدين: ظروف خصوصية المحل، التي تتمتع بظروفها و قيمها، و من ثم موقع و قيمة العمارة القُطرية بالنسبة إلى تطور العمارة بعامتها.

٤ ـ إدارة المجتمع و الفجوة المعرفية

لم تكن الحالة في القرن التاسع عشر هكذا، و لم تظهر هذه الفجوة المعرفية، بين مختلف العلوم و الأدب و الفن، قبل النقلة المعرفية من الحرفة إلى المكننة.

فلم تكن الحالة هكذا بالنسبة إلى رجال الأدب مثل «بليك» (Blake) و «كولردج» (Coleridge)، حيث كان هؤلاء يتحاورون في التطور المعرفي مع علماء مثل «فارادي» (Faraday) و «داروين». و كان «داروين» يكتب بسهولة عن كانط. كما كان «هكسلي» (Huxley) يكتب عن فلسفة «هيوم» (Hume). و لم يكن الفصل بين مجالات المعرفة آنذاك في أوروبا كما هو في الوقت الحاضر. حيث كانت مختلف أطراف المعرفة، الأدبية و العلمية و الفنية، غير منفصلة عن بعضها البعض، و إنما كانوا واعين أن هناك عالماً واحداً، و تطوراً عاماً واحداً. و لذا فعلى العلماء أن يدرسوا التاريخ و الفلسفة، و على الأدباء أن يطلعوا على التطورات العلمية. في مقابل هذا التوافق المعرفي، يشير الفيلسوف «غريلنك» (A. C. Grayling) إلى أن أدباء و نقاد أدب مشهورين، لهم موقع أكاديمي فعّال و مؤثر في بداية ق. (٢٠) كـ «F. R. Leaves»[1]، لا يعرف شيئاً عن العلم، و لكنه يشترك في الجدل حول العلاقة بين الأدب و العلم، لكنه ينكر ضرورة العلاقة بينهما و يروج لقطعها. و قد رُوجت كتبه و مواقفه في الكثير من المؤسسات الأكاديمية. إنه موقف يرجع إلى المثالية الأفلاطونية، التي كانت رائجة و فعّالة في القرون الوسطى، قبل عصر النهضة، التي يرجع أصلها إلى مثالية القديس أوغسطين.

٥ ـ تعريف مفهوم الحاجة

لم يبحث أو يُعرِّف التنظير السوسيولوجي للقرن (٢٠) بوضوح مركّب المطلب الاجتماعي، و أصناف الحاجة و تداخل علاقاتها، و دور كل أصنافها في سيرورة جدلية التفاعل مع التكنولوجيا ضمن الدورة الإنتاجية. فظهر مفهوم الحاجة في التنظير مجرداً، من غير معالجة أهمية المقولات الثلاث من الحاجة المتأصلة في سيكولوجية الإنسان، و لا يشير إلى علاقة مفهوم علاقة مصطلح الوظيفة، بصيغها المتعددة، مقترنة مع تعدد مقولات الحاجة.

لقد جاء التنظير المادي و الجدلي، بما في ذلك الماركسي، يركز على عمومية الحاجة، من غير بحث تنوع تركيبها، و دور هذا في جدلية تحريك الدورة الإنتاجية في مجال الفنون و العمارة و غيرها من المصنَّعات، و الفنون. و لم يظهر فكر فلسفي مادي في تلك الحقبة، يعالج هذه الإشكالية في مجال المعرفة. فاستمرت ممارسة العمارة و الفنون، عارية من غير نظرية علمية تستند إليها و تقود التربية. بينما تتضمن حركة

---

(١) ليفيز (F. R. Leaves)، من أهم النقّاد في مجال الأدب، في القرن العشرين في إنكلترا.

الإنتاج الحرفي تنظيراً حدسياً، يتطور مع ظرف تطور المعرفة للمجتمع المعيَّن، ضمن تفعيل الممارسة. إلا إن هذا الدور انتهى مع ابتكار المكننة. فكان لا بد من ابتكار رؤية أشبه بالعلوم المتعددة التي ظهرت مع الحداثة، و ألفت قاعدتها المعرفية.

إن المسألة التي يتعين أن تطرح و تعالج، كيف تطور دور الفكر في تفعيل الدورة الإنتاجية، و ما حصل لهذا الدور من تغيير جذري في النقلة من الحرفة اليدوية إلى التصنيع الممكنن؟ أو كيف يتعين أن نعالج مركب الحاجة، و موقف الفكر من مقولاتها، حينما يحصل تطور في دور الفكر، في دورة تفعيل الدورة الإنتاجية. و ما هي آلية الحركة بين إرضاء مركب الحاجة، و التكنولوجيا المبتكرة و المسخّرة في هذا الإرضاء، و دور الفكر في قيادة الحركة، حينما يكون تعريف التكنولوجية المسخّرة في الدورة الإنتاجية، هو مركب من خصائص المادة الخام، المعرفة المسخّرة في التعامل مع المادة و مركب الحاجة، و قدرات الابتكار التي تقود الدورة الإنتاجية، الوعي الاجتماعي بأهمية الحاجة، و يعتمد وعي المجتمع على ما يخصص لها من جهد و طاقة لتحقيق هذا الإرضاء؟ المهم هنا ليس دور الفكر في هذه الحركة الجدلية فحسب، بل حرية الفكر، التي لا تقل أهمية و تؤلف الفسحة السيكولوجية، سواء أكانت واضحة أم ضمنية، واسعة أم متجزئة، بالقدر المناسب لتحقيق حركة القدرات الابتكارية و إثارتها.

٦ ـ معرفة بنيوية العمارة، و عجز الـ«بوزار» و «رسكن»

إن تفعيل الدورة الإنتاجية لمختلف الطرز، و في جميع مراحل الإنتاج، يخضع لرؤى و تفعيل الدورة الإنتاجية. و ما يتغير في تفعيل النقلة من منظومة إنتاجية إلى أخرى، هو موقع الفكر المُحرّك للدورة الإنتاجية و دوره. لذا فإن معرفة مفهوم البنيوية يؤهل التنظير قدرة التعرف إلى آلية حركة الدورة الإنتاجية، و موقع دور الفكر فيها. غير أن المعرفة التي سُخّرت من قبل التنظير البوزاري و رسكن و موريس في مواجهة عمارة المكننة، لم تؤهلهم لتفاعل واقعي مع حركة الدورة، و ما تتضمن من تغير في موقع الفكر في دور تحويل المادة الخام إلى شكل المصنَّع. بل كانت معرفة تنحصر في خصوصية تكنولوجية التصنيع الحرفي، و ليس عمومية تكنولوجية التصنيع. لذا أصبحت هذه المعرفة بصفتها تعبِّر عن خصوصية لأيديولوجية كان قد تجاوزها الزمن، و عاملاً معوقاً لتقبل النقلة الجذرية التي حصلت مع ظهور تكنولوجية المكننة، فعجزوا عن تحقيق توافق مع التطور الحسي و التكنولوجي الذي حصل في زمنهم. و هو العجز نفسه الذي بُني عليه تنظير أكاديمية البوزار، و من بعدهم حركة ما بعد الحداثة. و لم تعِ

هذه الحركة بأنها انتقلت إلى عمارة كلتشرية الصور، غافلة عن أهمية دور المكننة للقرن (١٩).

٧ ـ الحداثة و العولمة: سلبيات وإيجابيات

لقد سخّرت عمارة روبرت فنتوري (Robert Venturi) و بوفيل (Bofill) و جنكس (Jencks) و تشارلس مور (Charles Moore)، و غيرهم من قادة ما بعد الحداثة معالم منتقاة من العمارة الكلاسيكية الحرفية، ومزجوا في الوقت نفسه هذه المَعالم مع تطور القدرات التكنولوجية الممكننة. لكن لم يرجع هؤلاء إلى تكنولوجية الحرفة، كنهج وليم موريس و تنظير جون رسكن. فبينما كان هذان الأخيران، متسقين في نهجهما، و لم يسخّرا المكننة في تصنيع أعمالهما، إلا بصيغ أولية بسيطة، شبه يدوية غير متناقضة مع آلية المكننة. حيث كان دور فعّال للحرفي في سيرورة التصنيع. لذا، لم يظهر شكل شبه ممكنن و هجين في أعمالهما. و لم يؤلف رجوع وليم موريس إلى الحرفة، تناقضاً مع الأشكال التي حققها، لأنه لم يسعَ إلى استعارة أشكال من مجال المكننة، أو يفرض أشكالاً حرفية على تكنولوجية المكننة. كان موقفاً خارج زمانه، و لكنه لم يسئ إلى تكنولوجية التصنيع.

فجاءت أشكال أعمال وليم موريس متسقة مع صيغة التصنيع اليدوي الذي اعتمده. فألف هذا الموقف من المكننة، موقفاً سليماً، و لكنه غافل عن التطور التكنولوجي لزمانه. و إن جاء موقفه معارضاً لتقبل المكننة و تطور حركة التصنيع.

بينما مارس قادة «ما بعد الحداثة» العمارة ضمن تكنولوجية التصنيع الممكنن، لكنهم نظّروا و ابتكروا صيغاً لتكوينات شكلية لا تتوافق مع منطق تكنولوجية المكننة. لا يجهل هؤلاء القادة تكنولوجية المكننة و تاريخ تطور العمارة بعموميتها، و منهم فنتوري و جنكس، لكنهم لم يعوا أهمية نقلة الفكر في تعامله مع الحرفة، في مقابل تعامله مع المكننة. فحصل الخلل، ليس في المعرفة فحسب، و إنما في تبنّي رؤى مثالية، لا تعي أن ابتكار الشكل و ما يكتسب من قيمة، يحصل ضمن الدورة الإنتاجية.

٨ ـ عجز تقبل ضرورات المكننة

حصلت أوضح و أسوأ حالة تعبِّر عن عجز التلقي في تاريخ تطور الإنتاج في حضارة الإنسان و تبعاً في دور التغذية الاسترجاعية، حينما عجزت الدورة الإنتاجية عن

تقبل ضرورات المكننة، و عن وعي يحقق تعاملاً مناسباً معها. لقد حصل هذا الخلل في تفعيل الدورة الإنتاجية، لأسباب عديدة، ربما أهمها:

لم تكن سيكولوجية الذات متهيئة لاستيعاب متطلبات هذا التطور السريع، كما لم تكن متهيئة لتفعيل أداء متنوع يتطور بسرعة تطور إنتاج الماكينة، و هو ما تطلب موقفاً و تعاملاً سيكولوجياً جديداً، يتوافق مع التغيير الجذري الذي يحصل في الدورة الإنتاجية.

لم يكن أفراد المجتمع بعامتهم متهيئين لهذه النقلة المعرفية، ذلك لأن نقل المعرفة و التعامل مع أدوات إرضاء الحاجة، كان يحصل في الماضي في المجتمع التقليدي عن طريق الملاحظة و التدريب التلقائي المتجزئ ضمن معيش العائلة و بيئة الحرفة. بينما جاءت تكنولوجية الماكينة تفرض معرفة سريعة التطور، لأن تطور التكنولوجيا أصبح في حالة تطور متسارع. كما إنها أصبحت معرفة جديدة، أعقد من أن يتحقق استيعابها من قبل بيئة العائلة و الحرفة، كما كان في المجتمع الحرفي التقليدي؛ الأمر الذي تطلب تربية من نوع جديد. فكان على قادة التربية أن يؤسسوا نظاماً لتدريب الناس على هذا التطور، ضمن مخاض حسي يحقق القدرات الحسية التي تتوافق مع الحس الاستطيقي الذي يبتكر ضمن تطور تصنيع عمارة المكننة.

لم تتضمن شبكة الكلتشريات طقوماً كلتشرية تربوية متهيئة لتقوم بالوظيفة التعليمية و التربوية المتطلبة للإنتاج الممكنن. و لم تكن سيكولوجية تفعيل الدورة الإنتاجية التقليدية الحرفية، متهيئة لتقبل التغيير الجذري الذي حصل مع توافر الفائض، بسبب قدرات التكنولوجيا الممكننة. لذا عجز وعي المؤدي، المخيِّلة، في مختلف مواقعه و أدواره في الدورة الإنتاجية عن قدرة تحقيق تعامل مناسب مع سرعة التطور. و لقد أدى ذلك إلى عجز المجتمع عن تحقيق صفة الأبتمال في أشكال المصنّعات التي أخذ يصنِّعها. و لذا فَقَدَ المجتمع قدرة التعامل الحسي مع المصنَّعات، فأدى بدوره إلى تعطيل القدرات الحسية التقليدية لمختلف الأفراد في مواقعهم في سيرورة تغيُّر المادة و تفعيلها في إرضاء مركب الحاجة. فتعطل الكثير من قدرات الحس بصفة الأبتمال، و الاستمتاع بها، كضرورة وجودية. و هو ما أدى إلى ظهور أشكال مصنَّعات لا تحمل صفات الأبتمال؛ أشكال فاسدة خرقاء، يحصل قبولها و التعامل معها، من غير وعي بأنها خرقاء.

أدت هذه المتغيرات إلى ظهور خلل في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية. و بدأ يظهر هذا الخلل منذ مطلع ق. (١٩). و قد ظهر لأول مرة في إنكلترا، التي كانت

آنذاك، أكثر الأقطار الأوروبية تقدماً في تطوير الإنتاج الممكنن. و كانت أول من طوَّر صيغة الإنتاج الممكنن على نطاق واسع. فظهرت نتائجه السلبية بوضوح بارز في شكل المصنَّعات المنزلية، كالأثاث و التزيين الداخلي، حيث استمرت أشكال المصنَّعات تحتفظ بأشكالها الحِرفية، بينما سخّرت المكننة في تصنيعها. و قد أدى ذلك إلى حصول تناقض منطقي ضمن جدلية التفاعل بين المقررين في الدورة الإنتاجية، حيث فرض شكل سابق، مستنسخ من أشكال مصنَّعة بتكنولوجية حرفية تقليدية، على حركة جدلية المكننة. و هذا ما يتناقض مع سيرورة منطق تصنيع الشكل، فتعجز الدورة الإنتاجية عن تحقيق صفة الأبتمال. فظهر الشكلُ هجيناً و أخرق، و لم تزل تعاني إنكلترا من هذا العجز، و من أنظمة التربية الغافلة عن دورها في مجابهة هذا الخلل الذوقي و الحسي في المجتمع.

فحينما كان الحس الذوقي في السابق يتطور مع تطور الإنتاج، تطوراً بطيئاً متجزئاً، انفصل هذا التطور الحسي عن التطور التكنولوجي، فأصبحت القدرات الحسية عارية، من غير آلية التصحيح الذاتي، و لذا من غير قاعدة مادية يرجع إليها منطق التعامل مع المادة، و يفحص مصداقية أدائه كموقف من الشكل، في تفعيل ابتكاره و تصنيعه و تقبله.

و لم يزل هذا الخلل الحسي قائماً حتى الآن في إنكلترا[٢]. و قد استمر، و انتقلت عدواه السلبية إلى مختلف أرجاء العالم، بحكم توسع الإمبراطورية البريطانية، في تناقض مع متطلبات استعمال المكننة. و بحكم احتباس المجتمع الثالث بأيديولوجية الإنتاج الحرفي، نجد في الوقت نفسه، خلال حقبة القرن العشرين، أن بعض الشعوب قطعت خطوات فعّالة في التوفيق بين متطلبات المعيش، و متطلبات التعامل مع المكننة، كما حصل في المجتمعات الإسكندينافية و الإيطالية، و الألمانية مثلاً.

و من جهة أخرى، تتضمن العولمة باعتبارها الصفة الأخرى الإيجابية للاستعمار المتقدم، كلتشريات علوم و فنون و رؤى للوجود طليعية، و قد أخذت تقود تطور حضارة الإنسان امتداداً لعصر النهضة. فاصطدمت قيم هذه العلوم و الفنون مع التخلف الكلتشري المحلي (Local)، خاصة العنيد و المحتبس منها ضمن أيديولوجيات فات زمنها، أو كانت هي أصلاً متخلفة بالنسبة إلى زمانها، حينما ابتكرت و ظهرت

(٢) و أخيراً، أقدم الأمير تشارلز في إنكلترا، في التسعينيات من القرن (٢٠)، في الترويج لهذا المنحى الهجين في العمارة، و هو الالتزام بالشكل الحرفي، ممّا كان له تأثير سلبي كبير في ممارسة و تطور العمارة الحديثة في إنكلترا.

كالإبراهيميات، ابنت على غيبيات و أساطير مخالفة للتطور المعرفي و الاجتماعي لزمان ما بعد الحضارة الهيلينية، و عصر ظهور رؤى لمعرفة علمية، و الـ «كرافاكا» (Charavaka) في الهند، و الطاوية (Taoism)، في الصين، و عصر ظهور الهرطقة و الإلحاد في ق. (٦) قبل عهدنا.

٩ ـ عجز تنظير عمارة الحداثة

بالرغم من أهمية الأزمة الفكرية و الاجتماعية التي ظهرت مع الحداثة، لم يحقق الفكر التنظيري المعماري، بما في ذلك ضمن المجال الأكاديمي، تنظيراً مناسباً لمواجهة التلوث البصري، و الخلل الذي حصل في علاقة العمارة مع متطلبات المجتمع. لقد ظهر وعي خافت في المجال الأكاديمي يشير إلى هذا الخلل، و لكن غالباً ما أهمل مواجهة الإشارة إلى موقعه. و لم يشر التنظير إلى عجز المعمار الطليعي، و دوره المعرفي الاجتماعي، في تهيئة رؤية تعالج علاقة دور الفكر في الدورة الإنتاجية، و ليس الإشارة إلى آلياتها، في تحديد نوع و موقع و أسباب الخلل الذي حصل مع مراحل ابتكار المكننة، سوى ما أقدمت عليه بعض المؤسسات القليلة كـ «**الفرك بوند**» و الـ «**باو هاوس**» من تجارب في تطوير التصميم، و ربطه بحرفة شبه ممكننة.

• المؤتمر الدولي للعمارة الحديثة، و الوظيفية

لم يعتبر أو يعِ بالقدر المناسب المعمار الطليعي، بأن له دوراً في سبب هذا الخلل و تفاقمه، أو يرَ بأنَ هناك ضرورة ليكون له دور فعال في معالجته أصلاً، سوى قلة من الذين ألفوا المؤتمر الدولي للعمارة الحديثة (مجموعة الـ «CIAM»). أو هو المؤتمر الذي بدأ بدعوة من مدام «هلن دي ماندرو»، في عام ١٩٢٨، بالتعاون مع «غيديون» (Sigfried Gideon)، و بعض قادة الحداثة: كـ «كوربوزيه» و «رتفيلد» (Rietveld)، و غيرهم. دعت هذه المنظمة إلى اعتماد «الوظيفية» (Functionalism) في العمارة، و القياسات الموحدة و عقلانية الموقف من العمارة، باعتبار أن عمارة زمانها كانت مغرقة في أشكال تزويقية هجينة. كما اهتمت في التخطيط العمراني، و دعت لتهيئة مناطق متخصصة للخدمات و مناطق أخرى خضراء، و طرق مناسبة و عمارات سكنية بطوابق متعددة، و مناطق لحاجة اللهو. لم تتطور هذه الرؤية، فبقيت في مهدها. و ما أنجز بتأثيرها عجز عن استمالة قبول الناس لأسباب كثيرة، من بينها: لم تكن عامة الناس متهيئة لتقبل تغير جذري في صيغ معيشها، فلم تتبنَّ المؤسسات التربوية و الأكاديمية

مبادئ الحداثة، و تعمل على تهيئة التعليم و التربية المناسبة لتقبلها. و لم يتطور تنظير المنظمات التعليمية ليعالج هموم سيكولوجية المجتمع. و حينما ظهر التنظير، تضمن زلّات كثيرة، و من بينها مصطلح الوظيفية، الذي جاء عاجزاً عن تعريف واقعية مركب وظيفة العمارة. حيث سخّر هذا المصطلح، و اختزل، بمفهوم النفعية حصراً. و هذا ما عوّق التنظير المعماري في معالجة الوظيفة بكونها مركبة من ثلاث مقولات متباينة، غير قابلة للدمج بوظيفة واحدة. فاختزل مفهوم هذا المصطلح بالوظيفة النفعية حصراً.

١٠ ـ ما بعد الحداثة، و تلوُّث البيئة

إن ادعاء تنظير «ما بعد الحداثة» بأن العمارة الدولية (International) مسؤولة عن إرباك البيئة المعمِّرة، هو ادعاء بمفهوم معيَّن لا يخلو من الصحة، لأن الحداثة انبنت على المكننة. و كانت سلبيات المكننة، و لم تزل عاملاً فعّالاً في تلوث البيئة المعمّرة. في الواقع لم تسبب المكننة بحد ذاتها التلوث المعماري، و لا يمكن أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى المكننة، أو أي تكنولوجيا بحد ذاتها، و إنما كان السبب في جهل الممارسة بضرورات منطق جدلية التصنيع الممكن في الدورة الإنتاجية. و يرجع سبب هذا العجز إلى إهمال المؤسسات التعليمية في مختلف الصعد تهيئة التعليم و التثقيف المناسب للتعرف إلى واقعية متطلبات الحداثة، و كيفية التعامل معها، أي عجز عن ابتكار التنظير المناسب للتعامل مع المكننة. فكانت هذه المؤسسة كغيرها تجعل موقع الخلل، أو تعي أهميته، و لذا لم ترَ معالجته مسألة ملحَّة.

١١ ـ التنظير و الشكل الهجين

يتمثل الشكل الهجين بتصنيع معالم منتقاة من أشكال عمارة حرفية ما قبل المكننة، غالباً القرن (١٨). بينما تكون التكنولوجيا المسخّرة، في هذه الحالة و أداؤها ممكننة. فالشكل المنتقى كان أصلاً حصيلة تكنولوجيا حرفية. إن استنساخ شكل كان قد بُني على حسية حرفية سبريانية إلى ظرف تصنيعي حيث تتحكم المكننة في تكييف الشكل، أدى إلى إفساد السيرورة الجدلية بين الفكر و المادة، و ما تتعرض له المادة من تكنولوجيا في مراحل تحويلها من مادة خام إلى شكل المصنَّع. سبب هذا الخلل لمفهوم التصنيع و قيادته لإفساد حركة جدلية الدورة الإنتاجية، العلاقة الحسية بين تفعيل التصنيع و الشكل المحمل. أي، إفساد ضرورات تفعيل الدورة الإنتاجية، و هو ما أدى إلى ظهور عمارة و أثاث و أدوات منزلية هجينة و قبيحة في القرنين (١٩ و ٢٠) في أوروبا.

١٢ ـ مواجهة سلبيات الحداثة

أدى تراكم سلبيات طراز العمارة الدولية و تفاقمها، إلى تقدم فكر (في منتصف الستينيات) يواجه سلبيات الحداثة. و كان روبرت فنتوري، من بين منظِّريها الأوائل. حيث رأى أن الطراز الدولي للحداثة غير قابل للإصلاح، لأنه غير قابل لاستيعاب التنويع و التعقيد في التكوين الشكلي، حسب قوله. و بيّن في تنظيره و ممارساته الشكلية، بأنه يمكن تحقيق شكليات متنوعة باتخاذ موقف تأملي، و ليس ضرورياً أن يكون عقلانياً، ما يؤهل المصمم لإدخال معالم مقتطفة من طرز منوعة، من غير أن يأخذ بنظر الاعتبار ظرف التكنولوجيا المسخّرة في ابتكار الشكل. و لم يُشر، و ربما لم يكن واعياً بضرورة العلاقة الجدلية بين ابتكار و ظهور الشكل، و التكنولوجيا المسخّرة، أو المبتكرة بهدف تحقيق ذلك الشكل المبتكر. لم يتردد في اعتماد تنظير يحرر توليد الشكل من ضرورات جدلية الحداثة. فجاء بموقف لا عقلاني، عبّر عنه بدعوة إلى «طراز تلصيقي»، أي لصق معالم من طرز متعددة. فأصبح الاقتطاف و «التلصيق»، بموجب هذا التنظير، أمراً مباحاً[٣].

و هكذا انفتحت أبواب متعددة لتعامل حر من ضرورات جدلية إنجاب الشكلية. و من جهة أخرى، أصبحت الممارسة ساحة عرض لتشخص غير مبالٍ، لا بالتطور التكنولوجي، و لا بدور عقلاني في تفعيل الدورة الإنتاجية، و لا بتربية المجتمع الذي يتلقى الشكل الهجين، أو بأهمية صلاحية الحوار الاجتماعي عن طريق أشكال المصنّعات؛ بل أصبح أغلب همه ينحصر في توليد شكليات تعبّر عن تشخص، تفرد الذات، خارج هموم المجتمع.

اصطلح فنتوري على هذا المنحى النظري و الممارسة التي اقترنت به، بطراز، «ما بعد الحداثة». تمثلت بممارسات فنتوري ذاته في أمريكا، و «باولو بورتكيسي»[٤] في إيطاليا، و «ريكاردو بوفيل»[٥] في إسبانيا، و أحياناً «ريما بيتيلا»[٦] في فنلندا، و «مايكل غريف» (Michael Graves)، في الولايات المتحدة. و قد عبّرت أشكال هذه الممارسات، من بين أسوأ حالاتها في أعمال الناقد المنفلت ضد الحداثة «روبرت

---

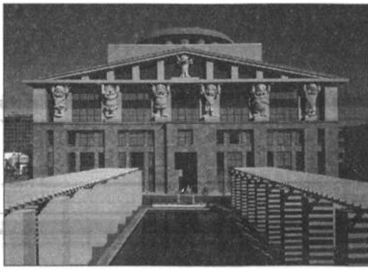
(٣) انظر: Robert Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture* (New York: The Museum of Modern Art, 1977).

(٤) باولو بورتكيسي (Paolo Portoghesi) (١٩٣١ـ).

(٥) ريكاردو بوفيل (Ricardo Bofill) (١٩٣٩ـ).

(٦) ريما بيتيلا (Reima Pietila) (١٩٢٣ ـ ١٩٩٣).

شترن» (Robert Stern)، فتضمن هذا التنظير دعوة للانتقائية، مع لغة ساخرة.



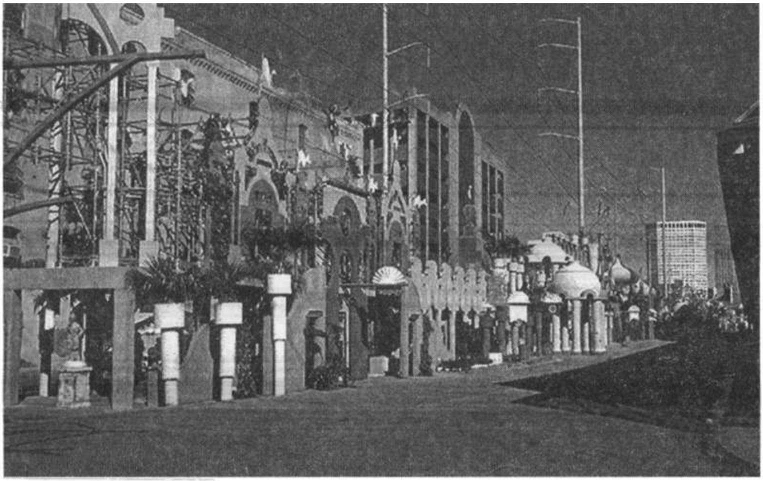
مبنى آيزنر «Michael Graves»

١٣ ـ مقارنة مع كلاسيكية ليدو و العمارة الشمولية

أدى هذا المنحى اللا عقلاني إلى ظهور عمارة هجينة بصيغها المغالية تمثلت بأعمال «تشارلز مور» (Charles Moore) (١٩٢٥ ـ ١٩٩٣)، في مختلف أعماله، و منها مشروع «Piazza d'Italia»»، التي تبناها و روّجها الإعلام المعماري، و مكتبات الأكاديميات المعمارية. لقد شوَّه المعالم الكلاسيكية. مع ذلك كان له تأثير واسع في ترويج طراز ما بعد الحداثة، و تقبُّل الفنطزة بمختلف صيغها. و هو ما جعل معالم العمارة تتسم كأداة إثارة مؤقتة. بل لا أكثر من استهزاء بوظيفة العمارة كأداة حوار اجتماعي، بدلاً من أن تحقق وظيفتها الاجتماعية، كأداة حوار صالح، و أداة استقرار و وقار و راحة معيش أفراد المجتمع، و احتواء حركة و تنظيم المعيش.



مساكن فرانكفورت «Charles Moore and Berghof, Landes and Rang»



نيو أورليانز «Charles Moore and William Turnball»



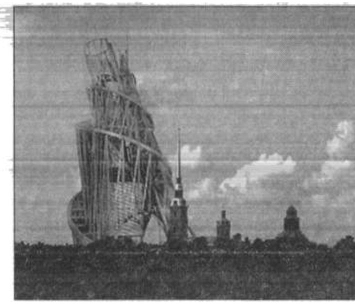
عمارة التأمين «Jan Digerud»

جاءت في الحقبة نفسها صيغة أخرى للعمل الهجين، و من غير اتساق، تمثلت بعمارة التأمين لـ«Jan Digerud Skogbrand».

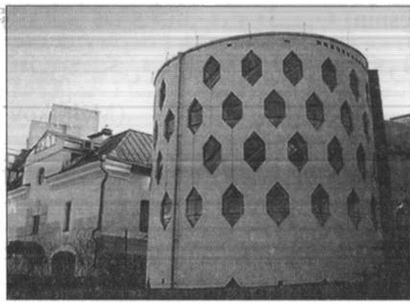
تؤلف أشكال هذه العمارة موقفاً لا عقلانياً، يسعى في جوهره لنكران عقلانية الحداثة و المنطق الذي بُنيت عليه. و هو نكران المفاهيم التي أنجبتها و حققتها أوروبا التنويرية و الإنسانية و الاشتراكية، التي تأسست عليها ليبرالية الحداثة، و حركة العمارة الحديثة التي ظهرت مع الـ «فرك بوند» و الـ «باو هاوس»، و تنظير لـ «كوربوزيه» بعامته، و ترجع قاعدتها إلى عقلانية عمارة المكننة. كما كانت ردود فعل ضد سلبيات حقبة الحداثة التي أنجبتها الأنظمة السياسية الشمولية (Totalitarian) في ألمانيا النازية و روسيا السوفياتية، و التي أجهضت تطور الحركة الإنسانية و فلسفة التنوير، و الحداثة نفسها. فهي ردود فعل لا عقلانية و لا إنسانية أنجبت عمارة الأنظمة الشمولية. كما إنها ردود فعل ضد الكثير من الممارسات التي ظهرت ضمن ما تتصف بالحداثة، في

الكثير من المجالات، و تفتقر إلى التعبير عن العاطفة، و تتصف بأشكال لعمارة من غير لون و تنويع، و رتابة قاتلة، ملأت المدن الأوروبية، خاصة عمارة الإسكان الشعبي، و المعامل و المكاتب.

و قد تمثل رفض الحداثة على مستوى إدارة الدولة، بموقف الإدارة النازية ضد مدرسة الـ «باو هاوس»، و موقف الأيديولوجية السوفياتية من الحركة الإنشائية (Constructivism)، متمثلة في العشرينات من القرن الماضي بأعمال «تاتلن» (V.Tatlin)، و «ملنيكوف» (Melnikov).



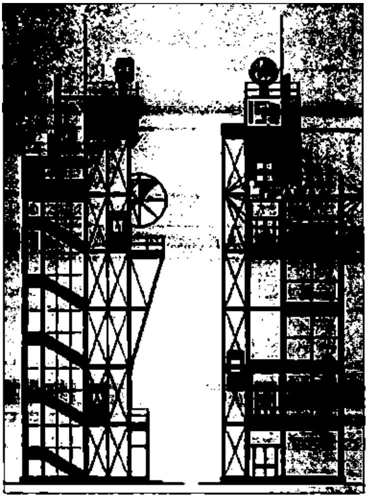
برج الأممية الثالثة «تاتلن»



منزل المعمار ملنيكوف

لقد تأسست الحركة الإنشائية من قبل مجموعة معمارية قيادية في روسيا السوفياتية. أقدم هؤلاء على تجارب و ممارسات متقدمة في توليد تكوينات شكلية معمارية و تصنيعية متوافقة بصيغة ما مع متطلبات المكننة المتقدمة. فابتكروا و حققوا تكوينات شكلية مدهشة في مسعى التوافق مع متطلبات المكننة، ما أدى إلى ظهور صيغ جديدة لشكليات استطيقية. و لم تكن بالضرورة قد حققت دائماً الصفة الأبتمالية، أو العقلانية. مع ذلك أحدثوا نقلة حسية معمارية جديدة، حُمِلت بها أشكال المصنَّعات، و ألفت إضافات استطيقية جديدة للحداثة بعامتها.

ادعت هذه الحركة بأنها ضد الفن، و تعتمد تكنولوجيا عقلانية، و استعمال مواد مصنّعة، لكن في كثير من الحالات لم يتوافق ادعاؤها مع الممارسة. كانت حركة يسارية متطرفة، تأسست في الاتحاد السوفياتي. واقعها ليس ضد الفن، و إنما ضد استطيقية الحرفة ـ أقرنت مصطلح الفن مع الحرفة. لم تكن مستقرة في موقفها من عقلانية الشكل المصنَّع. و لذا لم تتحقق دائماً في الأعمال المعمارية صفة الأبتمال، أو تسعى


مشروع البرافدا «Vesnin Brothers»

لتحقيق هذه الصفة. و كان تنظيرهم، يفترض اختزال العمارة بالتصنيع الممكنن خارج متطلبات الحرفة و التعبير عنها. و التشديد على إرضاء الحاجة النفعية، غير أنهم لم يلتزموا تحقيق المتطلبات النفعية، لذا جاءت بعض تصاميمهم متضمة و منجرفة في إسراف الطاقة التي لا مسوغ لها. تمثلت هذه الأعمال بعامتها و بصيغها الطليعية بأعمال قادة الحركة، ك«تاتلن»، و «ڤسنين» (Vesnin) و «ليزيتسكي» (Lissitzy) و «ميلنيكوف» (Melnikov).

١٤ ـ ما بعد الحداثة و المكننة

لم تكن مقومات المكننة في بدايتها، و مفهوم الحداثة فاسداً، كما ادعى بعض قادة ما بعد الحداثة، أو أن كل ما أنتج هو فاسد. بل ما هو فاسد، هو عجَزْ دور المعمار و العمارة في إرضاء الحاجة بصيغتها المركبة، و في توافق مع متطلبات المكننة، و عجزه عن تأمين بيئة معمرة تستحقها الحسية التي يتمتع بها أفراد المجتمع. و هذا ما أدى إلى ظهور طرز رتيبة مملة، خالية من الهارموني و الأبتمال.

قبل أن تظهر عمارة المكننة، اتصفت أعمال «نيكولا ليدو» (Claude Nicolas Ledoux) (١٧٣٦ ـ ١٨٠٦)، بسيطرة محكمة لهندسية شديدة في تكوينها الكلاسيكي. و بالرغم من التنويع لأشكال العناصر في تركيب العلاقات بينها، لم تنزلق التكوينات الشكلية بعامتها إلى تكوين هجين، بل حافظ على وقار العمارة الكلاسيكية. لم ينتبه الكثير من قادة ما بعد الحداثة إلى هذا النموذج، و ما يتعين أن تتصف به عمارة معيش المجتمع من صفات الوقار و الاستقرار الذي يسعى له المجتمع. فلم تنتبه إلى التجارب التكوينية التي ابتكرها نيكولاس ليدو، و ما أحدث من تنويع في التكوين الكلاسيكي. لقد سعى فنتوري لإحياء الكلاسيكية، من غير أن ينظّم الشكل حسب التكوين الشكلي الكلاسيكي، أو يلتزم بشروط معالم الكلاسيكية. و يظهر أنه لم يمنح أهمية لما حققه من قبله نيكولا ليدو.

أو، ربما لم يعلم قادة ما بعد الحداثة، ما سبقهم ليدو و حققه في ق. (١٨)، من تنويع للمعالم الكلاسيكية، و كيف حافظ على وقار معالمها، بالرغم من التنوع الذي جاء به.

من جهة أخرى، أضفى «ألبرت شبير» (Albert Speer)، مباشرة قبل زمن ابتكار ما بعد الحداثة، كلاسيكية معالم العمارة النازية، التي أضفى عليها صفة رسمانية واضحة، بالرغم من أنها جاءت لا إنسانية، تعبّر عن مركزية شمولية، تلغي و تقزّم الفرد. مع ذلك منحها صفة وقار كلاسيكي، تمثلاً بالعمارة الرومانية. كما اتسمت بكلاسيكية ضخمة تعبّر عن هيمنة السلطة، سلطة مركزية لا حدود لها، متسمة ببذخ مغالى به، غالباً ما يكون تكراراً مملاً يمثل سلطة استبدادية لا مفر منها. مع ذلك، لم تكن عمارة تافهة، و لم تخلُ من حس معماري متزن. بينما كانت عمارة النظام الشمولي الآخر، العمارة السوفياتية، تفتقر كلياً إلى حسية صفة الأبتمال.

١٥ ـ آر ديكو و ما بعد الحداثة

إن المرجعية التي ألفت إحدى قواعد ظهور «ما بعد الحداثة»، ربما أكثر من غيرها، أو حفّزتها كموقف لاستحداث الطراز، في تقاربها الزمني و الطرازي، كانت حركة الـ «آر ديكو» (Art Deco)(٧). باعتبار أن ما بعد الحداثة هو طراز انتقائي.

استمد هذا الاسم من المعرض الدولي للفن و التزيين في باريس عام ١٩٢٥، خاصة معروضات الجناح الفرنسي، و انتشر كطراز بعد عرضه في هذا المعرض، و أصبحت معالم رائجة لتلك الفترة. و اتسع و أصبح حركة فنية عالمية انتشرت في أمريكا و أوروبا، بما في ذلك آسيا و الهند.

و قد استمدت هذه الحركة معالمها من التكعيبية و المستقبلية و الانطباعية و غيرها من الحركات الفنية الفعّالة آنذاك. و اعتمدت هذه الحركة تكنولوجيا متميزة في دقة التصنيع و استعمال مواد نادرة و غالية. كما اعتمدت دقة متناهية في حرفية يدوية مع تصنيع متميز ممكنن. و جاءت أحياناً بتكاليف باهظة، لتحقق قطعاً فنية فريدة و متميزة. كما كانت حركة طليعية في حداثتها، بقدر ما كانت ترجع إلى الماضي و تنتقي المعالم

(٧) *Art Deco, 1010-1939*, edited by Charlotte Benton and Tim Benton and Chislaine Wood (London: V and A Publicaions, 2003), and Patricia Bayer, *Art Deco Architecture: Design, Decoration, and Detail from the Twenties and Thirties* (New York: Thames and Hudson, 1992).

و تسخّرها في طراز تميزت به. فلم تكن حركة مرهبة من الحاضر، أو عبثية، و إنما تعبّر عن نشوة الفائض في الإنتاج و غنى الحداثة. فنجد فيها مؤثرات متعددة و منوعة: من عمارة «فرانك لويد رايت» و «جوهان فان در مي» الهولندي، و تشارلز ماكنتوش الاسكوتلندي، و «إيريك مندلسن» (Eric Mendelson)، و غيرهم من قادة العمارة المعاصرة.

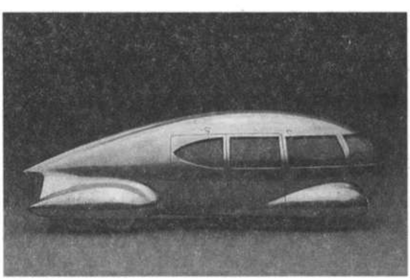
كما اعتمدت و سخّرت مؤثرات المرجعية البوزارية التي كانت سائدة آنذاك. فأقدمت هذه الحركة و انتقت معالم من مختلف الطرز العالمية، بما في ذلك الأفريقية و الهندية و ال «مايانية» (Mayan) و المصرية و الصينية و اليابانية و غيرها. و ظهرت معالم هذه الحركة في مختلف المصنَّعات، في العمارة و الأثاث و المجوهرات و التصوير الفوتوغرافي و أدوات المائدة و فاشن الملبس، و لا سيّما الشكل الانسيابي (Streamlined). و اعتمد هذا الطراز في صيغته الأمريكية على تكنولوجية الانسيابية الممكننة.

فظهرت معالم جديدة لهذه الحركة في مختلف المُصنَّعات المنزلية و السيارات و القطارات. فألفت المعالم الانسيابية طرازاً معبّراً أكثر عن رغبة قبول العالم الجديد، عالم سرعة القطار و السيارة و الطائرة و الباخرة. و إن لم تكن هذه المعالم المسخّرة في واقعيتها «أيرودياناميكية» (Aerodynamics).

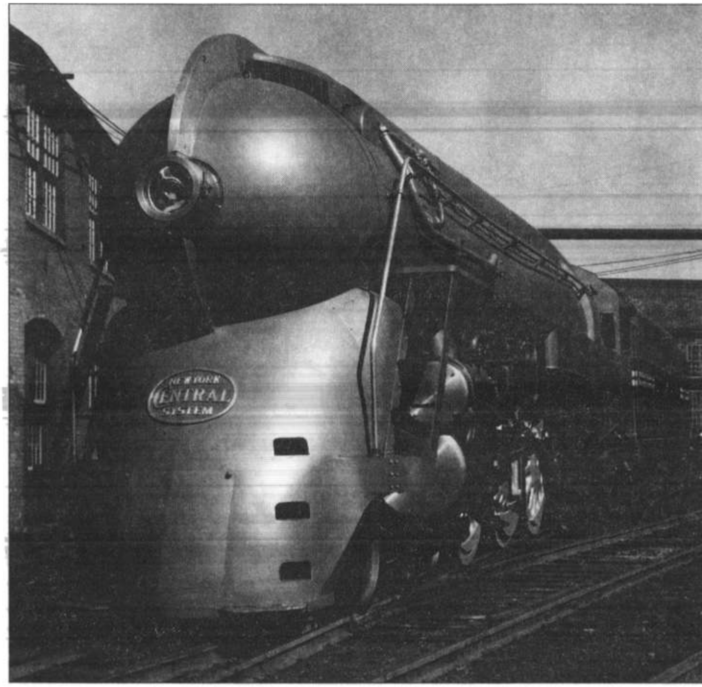
و من بين أهم المصممين الذين استحدثوا طراز انسيابية معالم المُصنَّع الممكنن كان «والتر تاكي» (Walter Dorwin Teague) و «نورمان كديس» (Norman Bel Geddes) و «ريموند لوي» (Raymond Loewy)، و «هنري درايفوس» (Henry Dreyfuss).



تاكي



كديس



درايفوس

إلا أن هناك اختلافاً بين الطرازين: فبينما اعتمد و حقق طراز الـ «آر ديكو» تجانساً في التكوين الشكلي مع الطرز المنتقاة، جاءت ما بعد الحداثة، حسب تنظير فنتوري، لتقوم بالتلصيق، فلم يسع هذا الطراز لتحقيق تجانس بين المعالم المنقاة، و لم يحقق الصفة الهارمونية في تركيب التكوين الشكلي للعمارة. بل سخّر المعالم المنتقاة في تكوين تصادفي. كما إنها شوهت المعالم الكلاسيكية، بسبب هذا التلصيق اللا عقلاني، إضافة إلى تشويه المعالم الكلاسيكية.

١٦ ـ عجز تنظير جنكس

ظهر، ضمن الحقبة نفسها مع تنظير فنتوري، تنظير تشارلز جنكس، في مؤلفات كثيرة مبسطة، و امتدت مؤلفاته إلى بداية ق. (٢١) فراجت لدى الجالية الأكاديمية، في السبعينيات و الثمانينيات و ما بعدها. يدعي هذا التنظير بأن الشكل الفني ليس أكثر من توليد مصدره اعتباطية أهواء النخبة و الملهمين منهم خاصة.

الشكل المبتكر هو دائماً و في مختلف الطرز، سواء أكان شكلاً تقليدياً حرفياً أم حديثاً ممكنناً، يبتكر من قبل القدرات الابتكارية للفرد. و بقدر ما يتقبل آخرون هذا الشكل و يعم. و إن دام في الزمن أم لا، يكون قد اكتسب مقام الطراز.

الشكل، إذاً، في رؤى جنكس، ليس رؤية فكرية تبتكر لكيان مادي ضمن البيئة المعمرة، و لا هو شكل حصيلة واقعيات جدليات التفاعل بين الفكر و خصائص المادة، و متحكم بمنطقها. و إنما ابتكار لقدرات المبتكر، و هو خارج المجتمع و الدورة الإنتاجية. جوهر تنظير ما بعد الحداثة، خاصة ما نجده في كتابات تشارلز جنكس[٨]، و هو المعبّر عن تنظيرها و تاريخها أكثر من غيره من الكتّاب؛ حيث افترض أن المعالم التكوينية البصرية هي أساس التكوين المعماري، و ليس حصيلة له، ما جعل التنظير يقف على رأسه.

فتظهر العمارة عنده، عبارة عن زي يستبدل اعتباطياً، من غير أن يكون للشكل تأصل في واقعية العلاقات الإنتاجية، و ليس أكثر من دلالات مرحلية يمكن ابتداعها و استبدالها باستقلال عن ضرورات الدورة الإنتاجية. إنه موقف مثالي رجعي، يرجع إلى الفلسفة المثالية.

لقد جاء تنظير جنكس متجاهلاً وظيفة إرضاء مركب الحاجة، و لذا يجهل وظيفة الدورة الإنتاجية، و موقع هذه الدورة في تركيب مجتمع الإنسان. بينما يدلنا الواقع، أنه من غير معالجة مركب الحاجة، و صيغ إرضاء كل هموم الحاجة، بأي صيغة كانت، لما ظهر التعمير في حضارة الإنسان.

فالعمارة في تنظير جنكس، عبارة عن زي يُستبدل اعتباطياً، من غير أن يكون في تصنيع الشكل دور فعّال لجدلية اجتماعية قاعدتها تفاعل فكر مع مادية، هدفها إرضاء مركب الحاجة. و الشكل في تنظير جنكس، لا أكثر من معالم مرحلية، يمكن ابتداعها و استبدالها و لصْقها، كما تهوى مزاجية الفرد، و قدراته الابتكارية.

يرجع تنظير جنكس بعامته إلى المثالية الإغريقية و الأديان، التي قاعدتها عبارة عن رؤى غيبية و أوهام. تفترض هذه الرؤى بأن الشكل قائم مسبّقاً في مخيِّلة الفاطر، الخالق، كما ظهر في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. و قد اصطلح أفلاطون على هذه

---

(٨) تشارلز جنكس (Charles Jencks)، المتمثلة بكتبه العديدة، و منها: «Adhocism: The Case for Improvisation»; «Cardboard Architecture»; «Modern Movement in Architecture»; «Neo-Classicim», and «The New Classicism in Art and Architecture».

الشكلية المثالية القائمة خارج تجربة الإنتاج و مسبقة له بـ «المثال»، كيان خارج واقع عالم معيش الإنسان. و يولد هذا الشكل حسب هذه الرؤية المثالية/ اللاهوتية بإرادة الإله الفاطر، و قدرته، و حسب مسيرة يسطرها من قبله مسبقاً لظهورها. و لا فرق هناك في نوع و تسمية هذا الإله. حيث يعبّر عنه باللغة الدارجة بـ «الإلهام» الروحي أو الإلهي. لقد أخذت المثالية صيغاً متعددة، تنوعت ضمن هذه الرؤية الغيبية.

جنكس، كاتب متنوع الإنتاج في مجال العمارة والحدائق و التأثيث، فكر خصب، يعالج مواضيع متعددة. يشير إلى علوم متعددة، كمرجع لتصوره للشكل المعماري و الحدائق و الـ «لاند سكيب» (Landscape).

ففي كتابه المعنون **لغة العمارة الحديثة** (*The Language of Architecture*)، يبحث النقلة من رؤى الحداثة إلى ما بعد الحداثة، و يؤكد في مؤلفات لاحقة، أن العمارة الحديثة تركز على أحادية علاقات الأشكال. تتمثل بتعدد الزوايا الحادة، و المربعات. بينما تركز ما بعد الحداثة، على أشكال مشتقة من الفكر، و بدن الإنسان، و تركيب المدن و الأشكال الطبيعية. يعبّر جنكس بهذه الرؤى عن فكر ليس مرتبكاً فحسب، بل عن مثالية و مغالطة، لأنها في الوقت الذي تختزل حركة الحداثة و ما ابتكرت من أشكال متعددة جديدة، نجدها تلجأ إلى خلط الظواهر و ملكات متعددة، و تهمل واقعية علاقة هموم الإنسان مع العمارة، و واقعية ارتباط الوجود مع الدورة الإنتاجية، و دور الفكر فيها، و كيف يعالج هذا الفكر هموم الوجود عن طريق الدورة الإنتاجية.

بل يذهب أحياناً إلى صيغة أوضح، إلى مثالية غيبية، حينما يقول إن هدف الكلتشر هو الحداثة بعامتها، التي تسعى إلى إحداث أشكال أيقونية، بمعنى أنها تسعى إلى عمارة الصور، و هدفها في هذا إحداث الإثارة و الربح، فقلب الواقع على رأسه. كما يؤكد مثاليته، بقوله، إن الأشكال التي تتضمن الألغاز و المبهم، يمكن أن تسخّر في تهيئة معانٍ عميقة لأشكال العمارة. أي، لا المنطق و لا العقل هما اللذان يتعين أن يقودا موقف الفكر من المصنّعات و الظواهر الطبيعية، و العلاقة بين هموم الوجود مع منطق التعامل مع متطلبات البيئة، و لا هموم التركيب الاجتماعي، و إنما غيبيات الأديان و الأرواح، أو الألغاز و المبهمات حسب قوله.

لا تنكر هذه الرؤى وظيفة العمارة، حديثة كانت أم حرفية، بل تنكر، أو تجهل، سيرورة و مسببات ابتكار عمارة الحداثة، و تتجاهل علاقة ابتكار أشكالها مع ابتكار

المكننة، عمارة الحديد و الكونكريت، و الثورة الصناعية التي جعلت من الممكن أن تظهر عمارة الحديد و أشكال الحداثة. أهم ما في صفة الحداثة، أنها نقلت الإنتاج من الحرفة، التفاعل السبرياني المباشر إلى تفاعل حيث تتوسط (Mediate) الماكينة بين حسية اليد، و ما يحصل في المادة من تغيير عن طريق الماكينة. فأين في تنظير جنكس كل هذا التاريخ الغني، و غيره من الذين تبنوا المثالية و الغيبيات في تنظير العمارة!؟

لا بد من أن نشير هنا، إلى أنه قبل أن يظهر تنظير فنتوري و جنكس، ظهر تنظير استطيقي مثالي، و لكن بصيغة أكثر تخفيفاً في تنظير الفيلسوف «بنيديتو كروتشي»[٩] (Benedetto Croce) في بداية القرن العشرين. اعتبر كروتشي أن مصدر الفن هو حدس الفنان حينما يعبّر عن إحساساته في تفاعلها مع العينيات و التجربة، من غير الرجوع إلى مادية الدورة الإنتاجية. أي أنه يركّز على العاطفة و تفعيل حركة حدسية الفرد، بقدر ما هو خارج التعامل مع المادة. و ما تاريخ الفن عنده، إلا تطور مخيِّلة حدس الفنان. إنه تنظير يقترب إلى واقعية تجاوب الحدس مع الظواهر، و لكنه تنظير يتجاهل الدورة الإنتاجية و بمعزل عنها، ما يجعله تنظيراً مثالياً. جاء هذا التنظير في تجاوب نسبي مع المثالية المتشددة التي نظّرها الفيلسوف الإيطالي و المعاصر له، «جيوفاني جنتيلي» (Giovanni Gentile)، الذي كان زميلة في تحرير مجلة *La Critica*.

استمر كروتشي في تنظيره بعد الحرب العالمية الثانية، متعالياً عن واقع الحسيات و قدرات الفكر ضمن الدورة الإنتاجية. و اعتبر الفن تفعيلاً للعاطفة و تحريك حسيات حدسية، من غير أن يكون له قاعدة مادية ضمن الدورة الإنتاجية.

ثم جاءت الفيلسوفة الأمريكية سوزان لانغر (Susan Langer) في السبعينيات، التي رجعت إلى مخيِّلة الفكر حصراً، من غير الإشارة إلى تفعيل الفكر مع واقعيات متطلبات ضرورات خصائص المادة المتعامل معها.

١٧ ـ الإسراف و البذخ

ظهر الإسراف غير المسوغ بصيغ متعددة، و ربما أكثرها وضوحاً، هي:

ـ إسراف في سعة الأحياز ضمن المنشأ.

ـ الإسراف بسبب عجز توافق بين الشكل المعماري و إنشائية المنشأ.

---

(٩) بنديتو كروتشي (Benedetto Croce) (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢).

ـ ابتكار أشكال، غير متطابقة بالقدر المناسب مع خصائص المادة المسخّرة في التعمير.

ـ ابتكار أشكال و لصقها على الشكل المعماري العام للمنشأ، من غير أن يكون هناك مسوغ لإرضاء حاجة معيَّنة من مركب الحاجة، سوى إرضاء مزاجية سيكولوجية ذاتية متفردة.

ـ انتقاء أشكال تقليدية حرفية، و تصنيعها بتكنولوجيا ممكننة، ما يسبب إسرافاً في الطاقة بسبب عدم التوافق بين الشكل و التكنولوجيا المسخرة.

و ما إن تقدم الزمن لغاية منتصف ق. (٢٠)، حتى تفاقم ظهور أشكال مستنسخة هجينة. كما لو كانت وظيفة العمارة، و همها الأساس، هو التقاط معالم من أشكال لمصنّعات حرفية، و إلصاقها بالشكل الممكنن. ظهر هذا المنحى بهدف الاستعانة بهوية الماضي.

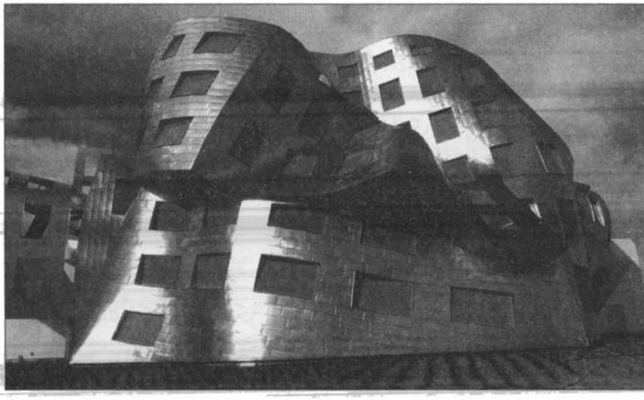
و ربما تتمثل عمارة الإثارة و الإسراف غير المسوغ، بأكثر من غيرها، بعمارة الشكليات المجرّدة من المعاني الحوارية مع المجتمع، و ذلك بالأعمال التي أخذت مؤخراً صدارة الإعلام، إعلام الصور. و قد تمثلت هذه الأشكال الهجينة بأعمال «فيليب جونسون» (Johnson) الأخيرة، و عجزت عن تحقيق هارمونية لتكوين الشكل، لكل من أعمال «فرانك غيري» (Gehry)، و «برنارد تشومي» (Tschumi)، و «دانيال ليبيسكند» (Libeskind) و أظهرت «زهاء حديد»، إسرافاً مغالياً في سعة الأحياز و صيغ إنشائية معقدة، لا داعي لها، سوى التعبير عن تفرديه الذات.



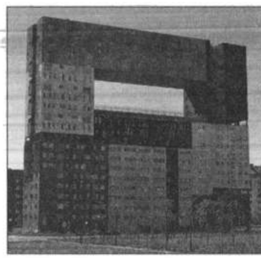
فيليب جونسون



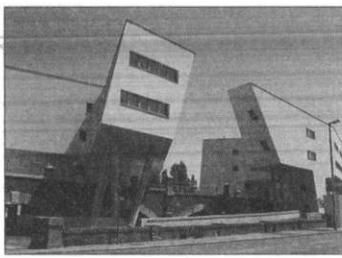
برنارد تشومي



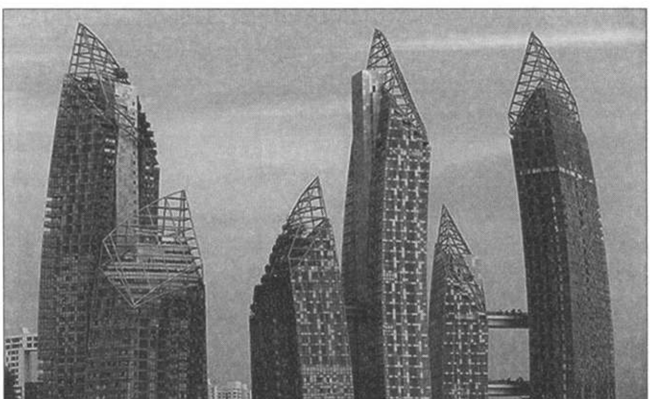
فرانك كيري



ريم كولاس

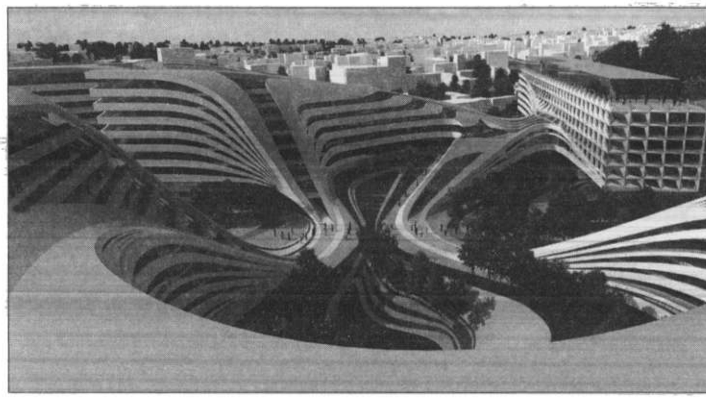


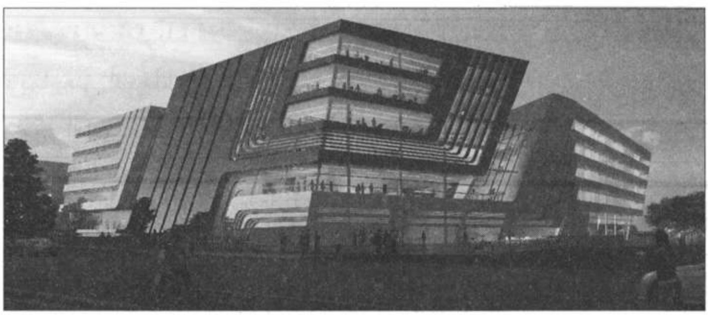
بيتر آيزنمان

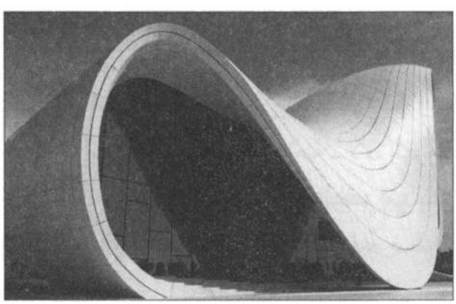


دانيال ليبيسكند

مع ذلك، عند معالجة عمارة زهاء حديد، لا نكون فقط نجابه الإسراف الذي نجده في طراز ما بعد الحداثة، مثل الذي نجده في عمارة غيري و تشومي. فالإسراف المتحقق هنا مغالى فيه جداً، و لم يظهر له سابقة. لكنه يتصف أيضاً بخصوصية لم يكن لها سابقة. يتضمن التكوين المؤلف من تنوع متعدد للأشكال نفسها، و لا ضرورة أو مكان لها ضمن مركب الحاجة، لأنه يؤلف إسرافاً في الطاقة و سعة الأحياز.







زهاء حديد

إلا إن هذا التنوع المنفلت، يُقاد بقدرات ابتكارية بحيث تجعل من الإسراف في التنوع صورة لنوع من «الهرمنة» (Harmony) لم تظهر في العمارة سابقاً. فالتنوع المُقاد بهذه القدرات، يقود المتلقي إلى جولة لا متناهية من علاقات متنوعة متسقة، من غير أن تمل في قدرتها على تحقيق هذا النوع من الهرمنة، كما لو كانت تمتد في أحياز متعددة. و من هنا، حققت زهاء حديد طرازاً لعمارة جديدة، تتوافق مع حقبة الزمن، تتجاوب مع قدرات مالية مغالية. و لذا تؤلف حدثاً نادراً في تطور العمارة، و ربما سيكون فريداً من نوعه لمدة طويلة.

لقد أسرف طراز الركوكو، لكنه جاء بتنوع لم يحقق ارتباطات مهرمنة تمتد على مختلف الأحياز. بينما نجد أن زهاء حديد تجاوزت هذه العقبة، لأنها جاءت بتنوع سهل التقبل و الاستمتاع. فجاءت بعمارة تمتد و تربط أحيازاً واسعة، كما لو كانت لا متناهية. لأن التنوع عندها متشابه ملتصق، لا يتضمن وقفات و فجوات، بل يؤلف ضخامة لا في القياس فحسب، بل كذلك في الترابط المهرمن بين التنوع. لقد حققت المعابد المصرية و حمامات روما، ضخامة ساكنة مستقرة، بلا إسراف، بل كان بذخاً تطلبته الحاجة آنذاك، بخلاف عمارة زهاء حديد التي تتصف بإسراف مغالى فيه، لكنها تهيئ، في الوقت نفسه، فرصة فريدة للاستمتاع بقدرات تنوع لمخيِّلة لا تضني و لا توهن لتنوع الهرمنة، بما يعني أن هذا الطراز يتناقض جذرياً مع متطلبات العمارة الرسمانية، كعمارة المصارف و الدوائر الرسمية و الأنصبة التذكارية والمتاحف و المحاكم و منشآت التربية، لأن العمارة الرسمانية (Formal)، يفترض أن تمتد مع الزمن، و ترضي متطلبات متباينة لعدة أجيال و عصور، بمختلف صيغ المعيش و الأنظمة السياسية؛ أي أن العمارة الرسمانية تسعى لتجاوز طراز الزمن المعيَّن في التاريخ، لأن وظيفتها في الأساس تدل على الاستقرار الاجتماعي.

لقد أنضج سلفادور دالي سريالية الرسم، بينما ابتكرت زهاء سريالية العمارة، و نضجت تجربتها معها. إنها سريالية انبنت على تعدد الهرمنة و تنوعها. إن شرط قيمة هذا الطراز أن لا يربك الفكر بسبب تعدد تنوع الهرمنة ـ لأن الهرمنة ابتكرت، أو ظهّرت منحى فيسيكولوجية الإنسان لتؤمن له الاستقرار، بالرغم من تنوع الأنظمة و تقلبات حاجات الزمن ـ أو استقرار بالرغم من تعدد صيغ الهرمنة ضمن الشكل المعيَّن. هذا على ألّا تفوق متطلبات قدرة استيعابها، من قبل الفكر المتلقي، و إلا انفلتت و فقدت وظيفتها الأساس.

لقد ترك مايكل أنجلو عدداً كبيراً من القطع النحتية غير كاملة، بعد أن اعتبرها قد أكملت من قبله، أو اكتفى بها، عنما أراد أن يعبّر عنه، بالرغم من عدم تكملتها. لم يتجاسر غيره من النحاتين على اللجوء إلى هذا المنحى سوى «روادن» (Rodin). أنتج روادن كمّاً ضخماً من منحوتات و رسوم و غيرها من أعمال، و ترك تقريباً نصف أعماله النحتية غير مكتملة. و نحن بدورنا نتقبل هذا اللا اكتمال، بعد أن اعتبرها هو و مايكل أنجلو، قطعاً مكتملة. ليس في الساحة المعمارية غير زهاء حديد من يمكنه تحقيق هذا القدر من تعدد أعمال معمارية مهرمنة متنوعة و متداخلة كما جاءت بها، لذا نتغاضى عن هذا اللا أبتمال للشكل المعماري، و الإسراف غير المسوغ. لا تبرر الهرمنة اللا أبتمال و لا الإسراف غير المسوغ، إلا إذا كانت مكتملة بذاتها، كما هي في طراز زهاء حديد.

١٨ ـ الفنطزة

أدت المتغيرات الجذرية في المعيش و في تركيب العلاقات الفكرية و الحسية لتفعيل الدورة الإنتاجية بعد ابتكار المكننة، إلى ظهور ظاهرتين جديدتين: **أولاً**، أصبح المعمار الرؤيوي، حراً نسبياً من ارتباط مباشر مع هموم الدورة الإنتاجية، بسبب تقدم قدرات الإنتاج و تحقيق الفائض المغالي. ظهر ذلك حصيلة قدرات تكنولوجيا المكننة و الطاقة الكامنة في المادة الأحفورية. فأصبح يقرر شكل المصنَّع مسخّراً قدراته الابتكارية، باستقلال نسبي عن متطلبات التكنولوجيا المسخّرة، و عن هموم الجهد المسخّر في التصنيع. و لذا أصبح في قدرة المصنِّع، المعمار و مخطط الدورة الإنتاجية، أن يتجاوز بعض هموم ضرورات التعامل مع خصائص المادة، كما لو كان يتمتع بحرية مطلقة في استنفاد الطاقة و كمّ المادة الخام. فانفلتت قدرات و مخيِّلة الابتكار، و أصبح الفكر الرؤيوي، المعمار و المخطط، الذي يخطط صيغة شكل المصنَّع، و سيرورة تصنيع، كما لو كان حراً من ضرورات التعامل مع المادة.

و **ثانياً**، أدى ظهور الوفرة و الفائض الذي تحققه المكننة، إلى قدرة تحقيق إسراف غير مسوغ. لا يعبّر هذا الإسراف عن بذخ بسبب الفائض، أو إرضاء حاجة اجتماعية. و إنما موقف لا مسؤول اتجاه الموارد الطبيعية.

و من هنا انفتح الطريق لظهور الفنطزة، إضافة إلى العمارة الهجينة و الملهوجة، فظهرت عمارة الإسراف. و أول ما ظهرت كان في المجتمع الذي أصبح أكثر من غيره مترفاً، و الذي سخّر المكننة قبل و أكثر من غيره، و كان هذا في إنكلترا في منتصف القرن (١٩)، في العهد الفيكتوري.

١٩ ـ الشكل الهجين الملهوج في تأثيث دور أغنياء العالم العربي

يتمثل تفاقم عدوى الفساد الذوقي بتصنيع أشكال خرقاء و بشعة لمستنسخات من أشكال مصنّعات أثاث أوروبية للقرنين (١٨ و ١٩)، التي نجدها عامة في دور الكثير من الأغنياء الجدد، و الميسورين و القادة السياسيين في البلدان العربية. لقد تفاقمت هذه الظاهرة خاصة في معيش بعض حديثي الثراء، و الفئات التي وصلت السلطة عن طريق انقلابات طبقية و فئوية و طائفية و عسكرية و سياسية.

و حينما ظهرت معالم الحداثة، منذ نهاية ق. (١٨)، لم يكن العالم العربي بعامته، متهيئاً لمواجهة متطلبات المعاصرة و الحداثة، لأنه لم يمتلك ضمن شبكة كلتشريات المعرفة و الحسيات التي تتمكن من تعامل مُجدٍ مع متطلبات الحداثة المستحدثة و استيعابها. فأصبحت الأشكال الهجينة و التلوث البصري، الصفة العامة للتعمير. و بلَّدت هذه الأشكال الهجينة حسية أغلب أفراد المجتمع، المتيسر و المعوز منهما. فيعجز المجتمع عن قدرة رفضها، فينتظم معيشه اليومي داخلها و حولها و معها، من غير وعي بفقدان أشكال المصنَّعات للصفة الأبتمالية.

لذا يتصف الكثير مما شيد منذ بداية ق. ٢٠ في الوطن العربي، عمارة تحمل أشكالاً خرقاء. لا تؤلف للفرد المتلقي أداة ترضي حاجاته الاستطيقية، و لا تهيّئ له عيشاً مريحاً نفسياً، و لا أداة يسخّرها ليعبّر بها عن عاطفته الحسية. و لذا لا تؤلف أداة حوار جمعي صالح، و إن ألّفت أداة حوار فيكون فاسداً استطيقياً.

إضافة إلى هذا العجز المعماري، تقبّل المجتمع الشكل الهجين، و كيّف سيكولوجية معيشه معها. فلم يتهيأ للفرد العربي عامة، الظرف التعليمي و التربوي ليهذب قدراته الحسية، فيتمكن من تعامل سيكولوجي حسي حيث يرفض هذا التعمير، و يطالب بعمارة و مصنَّعات تحمل القدر المناسب من صفات الأبتمال. غير أن هذا، لا يعني أنه لم يتحقق تعمير معماري يتصف بصيغة الأبتمال.

٢٠ ـ الخط المستقيم و المنحني

ابتكرت الحداثة أشكالاً تجمع بين الخط المستقيم و المنحني. و يفترض عند ربط هذين الخطين المتباينين في الشكل، خاصة الخط المستقيم مع منحنى غير منتظم، أن يتحقق اتساق بين النوعين من الخط، يمتد من نقطة الربط. و حين

يتحقق ربطها عن طريق أجزاء متعددة، عند ذاك تؤلف الأجزاء، أداة الربط بين خط مستقيم و آخر مُنحنٍ امتداداً إلى دائرة. فيتمكن البصر من تحقيق نقلة في رؤى لربط اتساق هارموني، بين مختلف أشكال هذه الخطوط المستقيمة و المنحنية. و إلا سيجد الفكر فوضى في هذه الخطوط المتباينة في اتجاهها، مستقيمة و منحنية، يعجز عن إخضاعها لربطٍ تتقبله القدرات الحسية، و يعجز التكوين عن تأليف صورة مهرمنة.

تتمثل هذه الحالة في تصميم أحواض السباحة و أحواض الأزهار غير المنتظمة. إن عجز التصميم عن اكتساب صفة الهارموني، لأن ربط الخطوط يظهر غير منتظم، فيرتبك الفكر. و نجد هذا الخلل التصميمي واضحاً في أعمال «غيري»، و غيره من معماريي ما بعد الحداثة. و بسبب فقدانها الاتساق الهارموني، تؤلف أشكال بالتعريف ملهوجة، يرفضها الفكر المهذب لأنه لا يتمكن من تنظيمها بشكل متسق في المخيِّلة، نسبة إلى القدرات الحسية المهذبة.

تؤلف هذه الحالة العلاقة بين الاتساق الهارموني و الفوضى في مواقع الربط بين الخط المستقيم و المنحني، حيث يسعى الفكر لإخضاع الفوضى لتنظيم واضح بالنسبة إلى راحة سيكولوجيته، في تقبل شكل الصورة، و هو منحى متأصل في بيولوجية الإنسان. إن شرط قدرة تحقيق هذه الحركة، أن يهذب هذا المنحى منذ الطفولة، كغيره من القدرات الحسية الاستطيقية التي يسخّرها الفرد الإنسان في معيشه اليومي. لقد نما هذا المنحى و أصبح قدرات غريزية تأصلت في الفكر. فيبتكر الفكر كلتشريات متعددة تقوم بقيادة هذا الترابط بين هذين النوعين من الخطين.

إن أصل هذا المنحى الغريزي، يعود إلى حين أخذ الفكر يجابه الفوضى في البيئة غير المنظمة. مثلاً، تنوع الأشكال و أصوات الحيوانات حين يدخل الفرد غابة لأول مرة، و يجهل محتوياتها و مصدر الأصوات التي يسمعها. فالفكر لا يتمكن من تنسيق كل هذا التنوع و التعدد من الأصوات و تنوع أشكال النباتات و الحيوانات، برؤى واضحة محددة في الفكر، بحيث يتمكن من تعامل مناسب من غير أن يرتبك. و لذا يقدم الفكر على اختزالها و يجعل منها صورة بسيطة لتقبُّلها من قبله، فتؤمِّن الذات لنفسها راحة البال، بقدر ما يتمكن الفكر من تنسيق الفوضى ضمن المخيِّلة، عن طريق إخضاع التنوع و التعدد لتنظيم واضح مهرمن في المخيِّلة، بإهمال الكثير من الأشكال، و اختيار بعضها. عند ذاك يتمكن من تحقيق قرار مناسب مع متطلبات

التنوع في البيئة. قرار، في مثل هذه الحالة، عليه أن يقرر هل يهرب أم يستمر في سيره، بالرغم مما تتضمنه الأصوات من فوضى بالنسبة إلى مشاهدة الفكر في الوهلة الأولى.

المهم هنا، قدرة تحقيق انسياب اتجاه سهم الحركة من الخط المستقيم إلى الخط المنحني، أو عكس ذلك، من غير تعثر قدرات حسية انسياب البصر في نقلته بين النوعين من الخط.

٢١ ـ كلتشرية الصور

حينما ينتقي الفكر شكلاً معيَّناً، يكون قد تحقق في دورة إنتاجية سابقة، و يسخّر هذا الشكل كصورة جاهزة، في إرضاء سيكولوجية الحاجة الرمزية، فيكون قد جرّد بهذه الحركة القدرات الابتكارية و عطّلها، و عزل الوعي عن واقعية و ضرورات حركة آلية الدورة الإنتاجية. و ما إن تستقر هذه الصورة في المخيِّلة، و تمتد في الزمن، كشكل مستنسخ من غير تفعيل ضرورات آلية الدورة الإنتاجية، عند ذاك تكون قد أفرغت آلية التصنيع من قدرة تحقيق صفة الأبتمال. ذلك بقدر ما أصبحت تفتقد حركة آلية التصنيع ضمن الدورة الإنتاجية، من حركة جدلية آلية التصنيع، حيث يكون الفكر فعّالاً في تفعيل هذه الحركة.

بتجّرد الشكل من واقعية ظرف تفعيل الدورة الإنتاجية، تستقل عند ذاك الصورة عن ضرورات الدورة الإنتاجية، و تمتد كصورة في الزمن. و ربما تستنسخ و تسخّر في دورات لاحقة في ظروف ليست بالضرورة مشابهة لتلك الدورة الإنتاجية التي كانت سبب ابتكارها. فتكون قد أبعدت الصورة في المخيِّلة عن واقعية جدلية الدورة الإنتاجية.

عندما يصبح الشكل، صورة من غير دعم مادي يقترن بضرورة سببية الدورة الإنتاجية المعيَّنة، و بقدر ما يصبح شكلاً عارياً (Naked) و فارغاً، من غير قاعدة مادية في تفعيل ابتكار الشكل، و إن لم تدعم هذه الحركة بقدرات ابتكارية فذة، أشبه بما حصل في دور تنشئة المانرية من قبل مايكل أنجلو و پالاديو، فيظهر الشكل فاسداً و عاجزاً عن تحقيق صفة الأبتمال، و يأخذ صفة الأخرق (Clumsy) أو الهجين (Hybrid). فيأخذ الشكل وظيفة إرضاء حاجة لسيكولوجية محددة في الزمن. و من هنا ظهرت كلتشرية الصور في ممارسة العمارة.

سخّر سوق العولمة، استراتيجية الإثارة بما في ذلك كلتشريات الصور. و عند اندماج هذه الكلتشريات، و تفاعلها مع مفعول السلبيات الأخرى المتأصلة في تكوين الحداثة، أدى بمجموعه إلى إرباك الفكر المعماري عامةً، و في مجتمع العالم الثالث خاصةً. و هو عالم لم يكن متهيئاً بقدر ما كان عليه الأوروبي في دور ابتكار المكننة، عندما جابه متطلبات التعامل معها.

طورت العولمة كلتشرية الصور امتداداً إلى الإعلام التجاري الرأسمالي، و أسست سوق عولمة الصورة. فظهرت كلتشرية الصور كأي من مظاهر العولمة، تصدرها إلى المحليات المتلقية و المستتبعة. تروّج هذه الكلتشرية شكليات جاهزة، تتضمن معرفة سطحية، مكتفية بذاتها، سهلة التقليد، و لذا تؤلف عامل إغراء و لهو و مجالاً لربح تجاري يؤدي إلى إهمال التعرف إلى واقع و متطلبات مقومات مركب الحاجة و التكنولوجيا، و ضرورة تفعيل جدلية الدورة الإنتاجية. فروّجت هذه الكلتشر، و تَقَبَّلَها الفكر المعمار و معه المتلقي بكونها شكليات كنتائج جاهزة، أشبه بالسلع الجاهزة، من غير أن يكون للفكر دور في معرفة توليد شكلها و آلياتها و مسبباتها، ما يؤدي إلى تلقٍّ من غير جهد لتفهّم جدلياتها الاجتماعية. فيؤلف الشكل بالنسبة إليه، صور سهلة المنال، مثيرة، جاهزة، لا تُعرّض للنقد و الفحص، سريعة الظهور، و سريعة الزوال و الاستبدال. يتم ذلك عن طريق مجلات الصور التي تعرض صور طرز عمارة الـ «فاشن» (Fashion) الرائجة. فيتقبلها المجتمع بعامة، بما في ذلك جل الفكر الأكاديمي، و يروجها و يلقنها و يستنسخها، بمعزل تام عن واقع متطلبات حاجات المجتمع، و بخاصة بمعزل فكري تام عن التلوث المعماري الذي أغرق المدن و القرى، شوارعها و أزقتها و داخل منشآتها. و هذا تماماً ما نشاهده في الكثير من المجلات المعمارية.

لقد انجذب الكثير من الفكر الأكاديمي، و من بينهم القادة و الطلبة، إلى عمارة الصور. إن التعامل مع عمارة الصور، يلهي الفكر و يبعده عن مواجهة واقعيات متطلبات جدلية الحداثة، و عن متطلبات آلياتها المادية، و عن تهيئة الجهد المتطلب لفهم جدلية التعامل بهدف تحقيق صفات الأبتمال. توسعت هذه الحركة و انتشرت، في حين كانت الحداثة لم تزل في دور التطور و النضج. و بسبب حداثتها في الزمن، لم يتأسس لعمارة الحداثة، قواعد متينة لتؤلف تقاليد مستقرة نسبياً، ليرجع إليها الجمهور كقاعدة معرفية و حسية. بينما نجد كلتشرية الصور، جذابة لأنها مثيرة، و التعامل معها سهل المنال و الفهم، بقدر ما هي جاهزة و متيسرة.

تفترض كلتشرية الصور، فقداناً و عوزاً لقدرات تلقي المعرفة. و لولا هذا العوز لقدرات التلقي، لما تقبلت صوراً هجينة، تفتقد قيم صفات الأبتمال التي جاءت بها الحداثة، فتتقبل منها الهجينة التي تجمع البعض مع معالم الحداثة، و التكنولوجيا الممكننة، مع أشكال لم ترتقِ و تكتسب صفات مبتملة، أو أشكال مختارة و مستنسخة من كلتشرية الحرفة بعد أن أُفرغت من ضرورات جدليتها. أو تصنع أشكالاً حرفية بعد أن استبدلت صناعتها الحرفية بتلك الممكننة. فأنشأت دوراً سكنية، تستنسخ طرزاً لأشكال منتقاة من العمارة الحرفية للقرن التاسع عشر. توسع هذا المنحى، و روِّج له بتأثر من أقوال لا مسؤولة حول العمارة، كالتي جاء بها الأمير تشارلز في إنكلترا، و ما يشاهده المتلقي العربي في التلفاز، من تأثيث هجين أخرق في دور رجال السلطة العرب، و ما تتصف بفخفخة مبتذلة. إنه مثال على ترويج كلتشرية الصور و تبعاً تقبل أشكال خرقاء، سواء بشكلها الانتقائي الحرفي/الممكنن، أو أشكال هجينة مستحدثة.

إن بقاء العمارة المتبلدة قائمة، و الوقوف منها موقفاً حيادياً أو راضياً بها، أو خاضعاً لها، أو ناكراً لوجودها، كفرد و كجماعة، يؤلف سبباً فعالاً في إفساد الحوار الاجتماعي عن طريق أشكال المصنَّعات.

تقبلت مثالية كلتشرية الصور، كما يروِّجها سوق العولمة. و هو سوق لا يميِّز بين نوعية مؤثرات السلعة المطروحة على المجتمع، سواء كانت سلبية أم إيجابية، لأن همَّه الأول هو المنافسة بهدف الربح السريع. لا تتمكن رأسمالية العولمة من تحقيق الاستقرار النسبي، لأنها تنبني على التقدم العلمي و التكنولوجي المتداخل أغلبه مع المنافسة السوقية. لذا تسخّر استراتيجية ترويج كلتشرية الصور و ما تتضمنه من إثارة و تقبُّل سريع. فانزلق الكثير من قادة الفكر المعماري إلى ممارسات شكلية، كما لو كانت مهمة العمارة تنحصر فيها.

ليس هذا فحسب، بل أصبحت ممارساتها في عزلة فكرية تامة عن هموم المجتمع، و ما يصيب البيئة المعمِّرة من تلوّث على نطاق عالمي. فيمارس المعمار البهرجة و الإسراف المغالى فيه، لكي يرضي متطلبات الثراء، الذي تحققه بعض المنظمات الإنتاجية و المصرفية، الذي ظهر مع سلبيات اقتصاد الخصخصة، و ذلك بقدر ما ينفلت النظام الرأسمالي من رقابة المجتمع المدني. و من غير استراتيجية ابتكار و ترويج كلتشرية الصور و الفاشن، تعجز الرأسمالية العالمية عن إدامة نفسها، كما هي عليه في الوقت الحاضر.

فأخذت تظهر الشكليات المستحدثة من قبل هذا النهج و غيره، كما لو كانت وظيفة العمارة، و همها الأساس، التعبير عن خصوصيات الذات المتفردة، و استعراضها. و كما لو كانت وظيفة العمارة هي المنافسة بحد ذاتها، و ليس إرضاء مركب الحاجة. فتأصلت هذه المنافسة المتفردة في صلب الممارسة و التربية المعمارية و الفنية الأكاديمية، في توافق مع المنافسة السوقية. فأصبح غير مهم، عند هذا الفكر، مواجهة إشكالية التلوث البيئي و السكاني و الذوقي، و انشغلت قيادة العمارة في رؤى عبثية، لا يتجاوز هدفها غير الزهو. تتزامن مع الضجة الإعلامية لعمارة الإثارة، و ترويجها، فأصبح أكثر ما يتم من تعمير، خاصة في العالم النامي، عمارة ملوثة، بليدة. لأن هذا العالم لم يتهيأ عنده مجتمع مدني يؤدي وظيفة الرقابة الفنية و التربية المعمارية المناسبة.

و هكذا فصل الشكل عن واقعية متطلبات الإنتاج و هموم المجتمع، و أصبح التعامل معها لا يهدف إلى أكثر من التلاعب على أشكال غير مهرمنة، بعد أن جُرِّدت أصلاً من مضمونها الاجتماعي و التصنيعي. و بذلك استُحدثت معانٍ لأشكال لا صدى لها، أو دلالات سوى في مخيِّلة هؤلاء الممارسين، التي تنحصر بهم. كما امتد صداها إلى مخيِّلة الكثير من قادة المؤسسات الأكاديمية، و إلى الكثير من منظمات وسائل الإعلام المعمارية. في حين عجز المجتمع المدني في عالم المجتمع المدني الغربي عن مواجه كلتشرية الصور و تحديد ترويجها في المنشآت ذات الوظيفة التربوية، كالمتاحف و صالات عرض الفنون و المصنَّعات. كما لو لم تكن العمارة مقوِّماً أساساً في الحوار الاجتماعي المعلوماتي و العاطفي و الوجداني، و حاجة متأصلة في سيكولوجية استقرار التكوين الاجتماعي.

و تتمثل عمارة الإثارة و كلتشرية الصور، و عمارة الشكليات المجردة من معاني الحوار الاجتماعي بالأعمال التي أخذت مؤخراً صدارة الإعلام. و هو الإعلام نفسه الذي يروِّج الإثارة و الربح السريع.

الفصل السابع عشر

المركزية الغربية و الحداثة

١ ـ خصام الحضارات الزراعية

ما قبل الإبراهيميات، كان الخصام بين الإمبراطوريات الزراعية (مثلاً، الفارسي الروماني)، قائماً على التنافس التجاري، بما في ذلك تأمين طرق القوافل التجارية، و الهيمنة على بلدان إنتاج «زراعي و حرفي» و الاستئثار بما تحققه من فائض. لم يكن الخصام أيديولوجياً، أو تأكيداً للاختلافات الأيديولوجية، و لم تدّعِ هذه الإمبراطوريات، في تلك المرحلة من تطور مجتمع الإنتاج الزراعي، بأفضلية دينها أو بتفرُّده و تمايزه، بل كان أفراد المجتمع في المدن، بوصفهم الرعية يتمتعون بحرية في اختيار التعبد؛ اختيار الإله و صيغة التعبد. فالفرد حر في اختيار الإله، المناسب للحاجة المعينة كما تتخيلها سيكولوجية الذات المتعبدة، وما على الفرد سوى أن يتقبل مقاماً مميزاً لإله الدولة. ما عدا هذا، إنه نسبياً حر بإيمانه و الطقوس التي يمارسها.

٢ ـ خصام بين فكر المؤسسة الدينية و العلمية

ظهر خصام معرفي بين مؤسسة الدين و قادتها و رجالها، مقابل الحركة المادية التي قادها بعض الفلاسفة و رجال العلم. بدأ هذا الخصام مع مرحلة ظهور علوم البحث في مادية الظواهر الطبيعية و خصائص المادة من قبل علماء الحضارات الكبرى. و من ثم نضج و تبلور، فظهرت العلوم و الفلسفة المادية في الهند و اليونان.

يمكن اختزال مبدأ الخصام، في أن العالِم يسائل و يشك و يبحث في حركة الظواهر، لذا فإن المعرفة عنده غير مستقرة، بل معرضة لسيرورة التطور، بينما تعتمد مؤسسة الدين المعرفة المعينة، و تلتزم بها و تجمدها، لأن هدفها استقرار علاقات المجتمع، و استقرار موقعها فيه. من هنا يؤلف الخصام بين هذين الموقفين سيرورة لا تركد و لا تنتهي، طالما كان هناك فكر فعّال مرهب من معرفة جديدة، و في المقابل حركة فكرية مسائلة، تبتكر رؤى جديدة، قد تسبب تغيراً في تركيب العلاقات الاجتماعية.

من جهة أخرى، ما إن ظهر الفكر الحر في مجتمع الإنسان، حتى أصبح الفكر المبتكر لا يتمكن من تجميد مساءلاته، و يحجم عن الشك في المعرفة القائمة، لذا لا يتردد في أن يبتكر رؤى جديدة.

٣ـ ظهور الاستعمار الأوروبي و صفة المركزية الأوروبية

أحدثت أوروبا الشمالية النقلة نحو المعاصرة، و بقي الجنوب و العالم الإسلامي غارقاً في الإنتاج الحرفي، و متدنياً نسبياً مع أيديولوجيات مليئة بالأوهام و أساطير الإبراهيميات. ففقد، بسبب التزاماته بهذه التكنولوجيات و أيديولوجياتها و المعرفة التي انبنت عليها، قدرة قوى الدفاع عن النفس.

و مع هذا التخلف لمجتمع جنوب البحر المتوسط، و عالمه الإسلامي، ظهر الاستعمار البرتغالي أولاً، و من ثم الإسباني. فأخذت هذه القوى الاستعمارية تقوم بحملات عسكرية و أيديولوجية، في أمريكا، وسطاً و جنوباً. أصبحت الحملات العسكرية، ليس فقط لسلب الذهب و الأموال، بل كذلك بهدف التبشير بالدين و نشر أسطورة خلاص البشر حسب العقيدة المسيحية، من خطيئة سببتها المرأة حواء. فوظيفة تهيئة الخلاص، واجب على المؤمن، لتحقيق إرضاء إرادة الله عليه. و لكن مع ظهور الاستعمار الإنكليزي و الفرنسي، و حملة نابليون، ظهرت «خلاصيةٌ» (Salvation) من نوع آخر، مقترنة بأيديولوجية المركزية الأوروبية، التي انبنت على قاعدة قومية ممتزجة بمبادئ التنويرية و الإنسانية. و قد تضمنت هذه الحملة العلوم و الدراسات الأركيولوجية، و مفهوم القياسات العميمة و تنظيم إدارة الدولة الحديثة.

اعتقد الفكر الأوروبي بعامته و المتفاضل منه بخاصة، بأن حضارته تؤلف أساس مركزية حضارة الإنسان. باعتبار أن الحضارة الكلاسيكية ظهرت في أوروبا، و أنها لا تدين لما حصل من قبلها من قِبل الحضارات الكبرى الأخرى، فاعتبرت الحضارة الإغريقية أوروبية، و هي الوريثة لها.

و ما يهمنا هنا في هذه التطورات الفكرية مسألة الرؤية الخلاصية التبشيرية، التي تغيرت مع المعاصرة، و أخذت صيغة مركزية تبشيرية حضارية، خارج المحددات التبشيرية الدينية. فاتسم هذا التبشير الجديد بالمنحى القومي، لأن قوى الدولة توسعت خارج حدود سيادتها. كما أخذت علاقات المجتمع الأهلي تضبط تدريجياً برقابة

مجتمع مدني ناشئ. و لذا ظهرت الحركة القومية كموقف فئوي، يحقق جسر اتصال و تسوية بين المجتمعين، الأهلي و المدني.

إذاً، دخل مع ظهور الحركة التنويرية و الإنسانية مبدأ جديد إلى مفهوم الخلاصية، و أخذت صيغة جديدة. و تحولت من كونها تبشيراً دينياً و خلاصياً محضاً، فأضيفت إليها قيم جديدة في المعرفة و الفن و الإنسانية و حقوق الفرد كإنسان. كما أضيفت إلى الدعوى في سبيل الله، دعوة في سبيل التطور و المعرفة و الثقافة بحد ذاتها.

هكذا كانت صفة و أهداف التوسع الاستعماري للحكومة الإنكليزية، في بدايتها في شمال أمريكا و الهند، و لم تكن مقتصرة على الناحية الاقتصادية بل تضمنت موقفاً تبشيرياً لنشر حضارة الغرب و قيم المركزية الإنكليزية، وبخاصة في مرحلة بدء الاستعمار، حيث بدأ بحملة تعمير البلدان الأخرى[١]. فأصبح الاستعمار حملة تبشيرية مسيحية ممتزجة بمفاهيم جاءت بها الحركة التنويرية المستمدة من مفهوم «الحق الطبيعي».

٤ ـ ظهور المركنتالية و المركزية الغربية

ما كان للاستعمار الأوروبي أن يظهر بالصيغة و الكفاءة التي ظهر فيها، لولا ظهور المركنتالية (Mercantilism) التي هيّأت له القدرة و المعرفة و تنظيم إدارة الدولة و التجارة الدولية و التي جعلت من الممكن أن يحصل الاستعمار الأوروبي.

لقد ظهرت المركنتالية في أوروبا في القرنين (١٦ و ١٧). فأخضعت التجارة المحلية التي تتعامل في المجال الدولي لسيطرة الدولة، و أصبحت ترعى مصالح التجارة و التصنيع القومي. فأخذت الطبقة الوسطى البرجوازية، دوراً فعالاً في إدارة سياسة الدولة، و برزت معها المركزية القومية. فظهرت حركة و رؤى قومية بصيغة مشددة، مع تحسن طرق المواصلات، ولا سيَّما مع اختراع القطار، حيث توضحت حدود الدولة. هيمنت هذه الدولة المركزية على معيش أفراد المجتمع، و ضبطتها بنظام موحد، في التعليم و المقاييس و الصيرفة، و غيرها من مقوِّمات الإنتاج المعاصر المركنتالي الذي

---

(١) يتمثّل هذا الموقف التعميري في المستعمرات بخطابات و ليم بتّ (William Pitt) الأرشد (١٧٠٨ ـ ١٧٨٨)، في مجلس العموم البريطاني. حيث عُرض الاستعمار بمفهوم جماعة مهاجرة تقوم بتعمير الأرض التي تستقرّ فيها، و عرض الاستعمار بمفهوم يعمِّر. إلا أنه تغير بعد هذا اتجاه سياسة الدولة البريطانية، و أخذت منحى استعمار بالمفهوم الذي استتب فيما بعد.

هيّأ القواعد المعرفية و الاقتصادية و التكنولوجية لقيام الحداثة، بما في ذلك المكننة و المعرفة القياسية و العلوم الحديثة. و من هنا بدأ التفوق المعرفي و الصناعي للعالم الغربي مع المسيحية المتلتننة[٢] على العالم الجنوبي الإسلامي. و اقترن هذا التقدم، و تداخلت معه الحركة الإنسانية التي ترجع إلى القرن (١٤)، التي بدأت مع كتابات بترارك (Petrarch)، وبخاصة مبدأ «الحق الطبيعي» الذي جاء به هوبس في القرن (١٦)، و الحركة التنويرية في بداية القرن (١٨). فظهرت مبادئ جديدة و تصورات و رؤى لوجودية الإنسان، و سلوكيات توضح العلاقات بين الأفراد و الفئات، التي كان يفتقدها عالم العقيدة المسيحية. فأحدثت أوروبا الشمالية النقلة نحو المعاصرة، و بقي العالم الإسلامي منغمراً في الإنتاج الحرفي و أساطير و أوهام أيديولوجيات المجتمع الزراعي. و فقد المجتمع الإسلامي، بسبب التزامه بهذه التكنولوجيات و أيديولوجياتها، موقعاً قيادياً في سيرورة مسيرة تطور حضارة الإنسان.

٥ ـ ادعاءات المركزية الأوروبية، انتقاص الكلتشريات المحلية

لا يمكن اختزال الاستعمار الأوروبي بهذه البساطة. لقد ابتكرت أوروبا ليس فقط صناعة ممكننة متقدمة، و أصبحت قوة حربية لا منافس لها، بل كذلك جاءت بحركات فكرية متعددة، أهمها: إحياء الديمقراطية، الإنسانية، التنوير، العلمانية، الليبرالية. لذا لم تتضمن الحملات العسكرية هدفاً محدداً، كما لم تكن مطابقة لمختلف الظروف و الدول؛ بل تنوعت أهدافها و صيغ التعامل مع المجتمع المحلي. و نقلت الحملات الإنكليزية مع الاستعمار، الديمقراطية و التعليم العلماني و الأدب الليبرالي. فظهر الاستعمار الأوروبي الذي يدّعي بأن كلتشرياته و قيمه تتميز من الحضارات الأخرى، و لذا فهو يتمتع بموقع حضاري مركزي يتفرد فيه. فانبنى على هذا الموقف رؤى تفوقية هدفها تحقيق عالم جديد، تفترض أن تلغى الكلتشريات و التقاليد الأخرى، و تسود الحضارات الأوروبية. روج البعض هذه الرؤى الاستعمارية، من خلال التبشير الخلاصي، الذي يشدّد على الثنيوية المسيحية و محبة المسيح.

و من بين الكلتشريات التي سعى الاستعمار إلى فرضها على المجتمع المحلي، استبدال اللغة المحلية بلغة المستعمر. فمثلاً، هو سعى في شمال أفريقيا و لبنان، إلى تعطيل اللغة العربية. و بقدر ما حقق هذا من تقدم معرفي و مدني، عطّل اللغة

---

(٢) متلتننة (Latinized)، من يستعمل اللغة اللاتينية، و بعض كلتشريات شبكة الكلتشريات اللاتينية.

المحلية، التي هي المقوم الأساس في إدامة ذاكرة الشعوب. بمعنى، انبنت اليوطوبية التبشيرية الأوروبية على فكر مركزي مثالي، يعتقد أن هناك حلاً واحداً فقط لكل صيغ تطور الحضارات. لكن لم تكن مختلف حملات الكلتشريات الاستعمارية بالشدة نفسها.

لا شك في أن الحضارة الأوروبية تمتلك بصيغتها الإنسانية و التنويرية و الليبرالية معرفة عقلانية، و قيماً إنسانية متقدمة و متميزة من غيبيات العالم التقليدي، سواء منه تعدد الآلهة أم الثنيويات، التي كانت ترزح تحت أيديولوجيات الإنتاج الزراعي بمختلف صيغه من الإبراهيميات و غيرها من أديان تعدد الآلهة. فكان الاستعمار يسعى في الوقت نفسه، إلى تعطيل شبكة كلتشريات الآخر، بما تتضمن من سلبيات و غيبيات، في مقابل ما يقدم من إيجابيات عقلانية و قيم استطيقية.

بقدر ما تنبني هذه المركزية التبشيرية على يوطوبية خلاصية، مهما كانت صفة دنيوية لغتها، و منطقها العقلاني، بقدر ما تنفلت بسهولة و تأخذ موقفاً متعالياً، عن واقع متطلبات المجتمع المحلي، و بخاصة منها الإسبانية و البرتغالية. و أسوأ ما أنجبت بصيغها العنصرية المتشددة في القرن (٢٠)، في ألمانيا النازية، و فاشية إيطاليا و إسبانيا و البرتغال. أو كما اتخذت صيغاً يوطوبية، تمثلت بالحركة الشيوعية لخلاص البشر من التخلف و العوز، عن طريق أنظمة شمولية في روسيا و أوروبا الشرقية.

لا تأخذ هذه الكلتشريات المركزية المتشددة، بنظر الاعتبار واقع خصوصيات ظروف الكلتشرية المحلية، مقوماتها الإيجابية، و إمكانات تطويرها و إغناء الحضارة المحلية بتوافق مع العالمية عامة. فأصبحت في الكثير من الحالات، مركزية متحيزة، تخلو من رؤية واقعية لتعددية الحضارات، و خصوصياتها المنوّعة، و إمكان ظهور بدائل تجعل تطور حضارة الإنسان أغنى و أمتع.

٦ ـ الموقف من لون البشرة

ظهر مع هذا الاستعمار منحى ثالث جديد، و هو ادعاء التفاضل على الآخر، بسبب لون البشرة، و/ أو الاختلاف الديني، و غيرهما من المبررات.

تغير الموقف من لون البشرة بعد القرون الوسطى، حينما أصبح السفر أسرع و لمسافات بعيدة و هيأ اتصالاً مباشراً مع شعوب بعيدة، من غير معرفة سابقة

بكلتشريات تلك الشعوب، ما شكّل مفاجآت كلتشرية لكليهما (المقيم و الزائر). فتفاجأ الأوروبيون المستكشفون بوجود شعوب ببشرة غامقة، و وصفوها بأسوأ صيغ الانتقاص و الازدراء. و هو موقف انتقاصي يبرر سلب الآخر، باعتبار السالب مسيحياً، و قد منحه الله، **أولاً** البشرة البيضاء، و **ثانياً**، حق سلب الآخر و استبدال دينه بالمسيحية الكاثوليكية.

٧ ـ لينايوس

كان أول تصنيف علمي لأصناف البشر، من قبل «كارل لينايوس» (Carl Linnaeus) **في كتابه المعنون *Systema Naturae*، في عام ١٧٣٥، حيث صنَّف البشر بأربعة أنواع**، حسب لون البشرة و القارة التي يسكنونها. و طوّر هذا التصنيف ليشمل مزاجية الشعوب (Temperament) ـ و هو دموي للأوروبي، و كئيب للآسيوي، و سريع الغضب للأمريكي المحلي، و باردٍ غير مبالٍ للأفريقي.

كان ظهور مثل هذه الدراسة المتضمنة مصنفات لأنواع البشر، قد هيّأ قاعدة للتمايز العنصري كما نعرف ممارسته في قرون الاستعمار من ق. (١٧) لغاية منتصف ق. (٢٠). و كان من هنا يمكن كتابة دراسات تدّعي العلم، لتأكيد هذه الرؤى و دعمها. و بأقل من ٣٠ عاماً من نشر دراسة «لينايوس»، نشر الفيلسوف كانط تأملاته حول تصنيف البشر في عام ١٧٨٥، حيث عرّف و لأول مرة «أجناس البشر» حسب لون بشرتها و مسقط رأسها. فكلتشريات الأجناس كما يراها كانط ثابتة و غير قابلة للتغير.

تحدد هذه المصنّفات قدرات الفكر، و اعتبر الأوروبي نفسه في أعلى القائمة، أما الهندي الأصفر، فيتمتع بقليل من ملكات التفكر، و وضع الزنجي في موقع متدنٍّ، كما خصص الموقع الأسفل منه إلى الأمريكي المحلي. و قد اعترض على هذا التصنيف كثير من العلماء في مختلف الاختصاصات و بعض الفلاسفة آنذاك، و لكنه التزم برؤيته، و لم يعطِ أي اهتمام لاعتراضهم.

المبدأ الذي اعتمده كانط و المنظرون الآخرون ضمن المنحى نفسه، يرتكز على أن اللون هو الذي يحدد ملكات الفكر. فكلما كان اللون أكثر بياضاً، ارتقت قدرات ملكات الفكر. و هكذا تحددت مصائر الشعوب بحيث كلما دكن لونها نسبياً، يصبح موقعها اجتماعياً أدنى، و وظيفتها خدمة الأعلى منها في هذا التصنيف. انتشرت رؤى كانط بسبب موقعه الفلسفي، و هكذا ظهرت كلتشرية اللون و عمَّت.

تؤلف رؤى الربط بين دكنة اللون مع ملكات التفكير، ربما الرؤى الأكثر فعالية و المخربة للعلاقات الإنسانية في تاريخ تطور الفكر المعاصر. و بسرعة تقبلت و اعتمدت الكثير من الشعوب الأوروبية هذه الرؤى، لأنها منحت هوية الذات التعالي بعد حروب طويلة مع الإسلام، وسيلة تبرير لحملات الغزو الأوروبية في أفريقيا و جنوب آسيا في القرنين (١٨ و ١٩)، و في الحصيلة تبرير تعطيل شبكة الكلتشريات المحلية، و إخضاعها أو استبدالها بالتي يحملها المستعمِر. و مثال واضح على ذلك موقف الاستعمار الفرنسي من اللغة المحلية. و كان للكنيسة الكاثوليكية دور فعال في تعطيل العقائد المحلية، سواء منها السحرية أم الدينية، و استبدلت بالدين الكاثوليكي الثنيوي، و ما يتضمنه كذلك كغيره من الأديان، من سحر و أساطير، سواء منها تعدد الآلهة أم الثنيوية.

ففي بداية ق. (١٩)، أصبح لون البشرة دلالة على دونية هوية الآخر، و إمكانية تحقيق الأرباح عن طريق الرق. فاعتمد المستعمر لون البشرة الأبيض كأداة تفاضل على الآخر، لتبرير هيمنة الاستعمار. كما اعتبر ـ و رسخت العقيدة ـ أن اختلاف لون البشرة هو دلالة على متانة الأخلاق و القدرات المعرفية و الحسية الاستطيقية و الإمكانات الإنتاجية للفئة المعينة.

٨ ـ الداروينية الاجتماعية

و مع ظهور الداروينية الاجتماعية (Social Darwinism)، في أواخر القرن (١٩)، و هي تطبيق مفهوم للتطور (Evolution)، التطور التاريخي لمجتمع الإنسان. تركز اهتمام هذه الرؤى على «بقاء الأصلح»، كما ترغب أن تفهمها، و إن لم يكن هذا المفهوم متأصلاً في الداروينية. انتشرت هذه النظرية في أواخر القرن (١٩) و بداية ق. (٢٠)، حينما سخّرت لدعم المنافسة بين الدول العظمى، لتؤلف مبررات بيولوجية لقرارات القوى السياسية، و الإمبريالية بما في ذلك الحرب. و كان في هذا الظرف أن تبناها كثير من العلماء و الفلاسفة و الكتاب الليبراليين، و من بينهم جورج برنارد شو و العالم و الفيلسوف «هربرت سبنسر» (Herbert Spencer) (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣)، سعى هؤلاء و غيرهم، إلى رؤى تتطلع إلى تطوير جنس الإنسان. غير أن رؤية إنسانية مثل هذه و هدفها النبيل، سخرتها زمرة قومية متطرفة لتأخذ منحىً فاشياً. فاكتسبت هذه الرؤى تفاضلاً و تمايزاً عنصرياً، كغطاء زائف قومي، سخّره هتلر حينما كان في ڤينّا قبل ١٩١٤، و جعله من المبادئ النازية.

٩ ـ لون البشرة و التفاضل الاجتماعي

لقد ظهر لون البشرة و تطور بسبب وجود مادة صبغة البشرة، و هي مادة «الميلانين» (Melanin). إن سبب وجود مادة هذه الصبغة الداكنة، مادة القتامين/ الميلانين (Eumelanin)، و هي المادة الأكثر فعّالية لحماية جلد الإنسان من الإشعاع فوق البنفسجي (Ultraviolet). و قد ظهر و نما جنس الإنسان في أواسط أفريقيا، الذي كان معّرضاً لأشعة الشمس الاستوائية، فظهرت البشرة الداكنة حماية ضد الأشعة. و منذ ٢٠٠ ألف عام تقريباً، ظهر الإنسان العاقل في أفريقيا، و تطورت بشرته و تكيّفت لتتوافق مع وسط تلك البيئة. و بدأت بعد هذا الزمن، بعض الفئات ترحل في موازاة ساحل آسيا أولاً، و اتجه البعض الآخر شمالاً إلى غرب آسيا، و من ثم إلى غرب أوروبا. فقَلَّ تعرضهم للأشعة فوق البنفسجية، و بدأت تخف ضرورة مفعول تأثير مادة القتامين، و مالت البشرة إلى البياض. و تدل بعض الأبحاث المؤخرة، على أن الإنسان العاقل بعد نزوحه من أفريقيا، تزاوج مع البعض من الإنسانيات و منها الـ «نياندرتالي» و التي مالت بشرتها إلى البياض، لأنها سكنت مناطق باردة، لذا نمت مع لون بشرة بيضاء.

و قد نزح البعض إلى الشمال كالإسكيمو، و تعرضوا مرة أخرى لحدة الأشعة فوق البنفسجية، ما سبب تطور لون البشرة مرة أخرى نحو لون داكن نسبياً. و هذا ما يسعى له أحياناً الأوروبي، منذ بداية ق. (٢٠)، فيعرض جسمه لأشعة الشمس بهدف جعل لون البشرة، داكناً نسبياً (تميل إلى الاحمرار).

يدلنا تاريخ حوض البحر المتوسط، الذي سكنه شمالاً شعوب ببشرة بيضاء نسبياً، كاليونانيين و الرومان، و جنوباً كالمصريين، ببشرة داكنة نسبياً، أنه لم يحصل بينهم تمايز بسبب لون البشرة، بالرغم من الحروب التي دارت بينهم، و لم يسخّر لون البشرة لانتقاص الآخر.

و من السهل على فكر الإنسان أن ينظم و يحقق علاقاته كفئات و جماعات مع آخرين مغايرين. لا تحصل العلاقات بين الجماعات و الفئات، تلقائياً سواء بصيغتيها الإيجابية أم السلبية. إن ما يقرر هذه العلاقات هو نوعها و تماسكها و شدتها، بما يبتكر الفكر من كلتشريات لتنظيم هذه العلاقات. فمثلاً كانت العلاقات بين الشعوب و مختلف الفئات في حوض النيل، و علاقاتهم مع حوض البحر المتوسط في المرحلة بين عام (٣١٥٠ ق.ع.) لغاية نحو (٤٧٦ ع.) مقررة بالمتشابهات و الاختلافات

في الكلتشريات، و ليس لون البشرة. كما كانت مختلف فئات الذين يسكنون روما، متساوين في الحقوق بكونهم مواطنين، و لم تحدد علاقاتهم بلون بشرة الفرد. كما لم تُقرر علاقات الشعوب ساكنة البحر المتوسط بلون بشرتها، و إنما قوى جيوشها و كفاءة إدارة الدولة المركزية، و في الحصيلة نتيجة المعركة العسكرية.

١٠ ـ ظهور عولمة العمارة

إن موقف المركزية الغربية، من العالم الآخر، يتصف بموقف متعالٍ، واضح أحياناً و مصرَّح به مباشرة، و مستتر و مخفيٌ أحياناً أخرى. و قد استمر هذا الموقف المستتبع للحضارات الأخرى، متعالياً و متغطرساً أحياناً، عبر الأجيال، و تبلور إلى أن ظهرت العولمة في عصرنا، بعد الحرب العالمية الثانية. و كان هذا الموقف المركزي و العالمي للغرب هو الذي حفّز الفكر القيادي لمفهوم الحداثة بصيغتها العالمية، الذي يهمل مسألة ظروف المحلية و متطلباتها في مختلف أرجاء العالم. فلم يراعِ متطلبات شبكة الكلتشريات المحلية، بما في ذلك التعليمية للمتطلبات التكنولوجية عندها. فعجزت كثير من الشعوب المحلية المستتبعة عن قدرة استيعاب متطلبات التعامل مع التكنولوجيا الممكننة المستوردة. فاقم ذلك تأثير النواحي السلبية المتضمنة في موقف العمارة الدولية، وبخاصة في صوغ ترجمتها و تكييفها لتتوافق مع البيئة المحلية، من النواحي الكلتشرية و المناخية، و هو ما سبب تلوث البيئة المعمرة بصرياً و سيكولوجياً، و أفرغها من وظيفتها الإنسانية.

١١ ـ تخلُّف الكلتشريات المحلية

و قد توافق مع هذا الإهمال في المجال التعليمي من قبل السلطة المحلية و الغرب كليهما، أن رفض بعض الكلتشريات المحلية ضمن شبكاتها تقبُّل الكثير من المبادئ العامة للتعليم المعاصر. و ذلك لأن التعليم في الغرب أخذ يتضمن تأسيس الجامعات، ما قبل عصر النهضة، و كان من بين أولها في فرنسا، في تداخل مع بدء تأسيس المجتمع المدني، و تقبل المعرفة الموضوعية في البحث. أسس ذلك قاعدة ظهور المعرفة العلمية و نموها في مختلف المجالات، خارج هيمنة المؤسسات الدينية. بينما استورد التعليم بصيغته الأوروبية إلى العالم الثالث، من غير وجود كلتشريات ضمن شبكاته المحلية متهيئة لتقبله. فكانت لا تزال مجتمعات أهلية، ضمن علاقات فئوية مُحكمة التنظيم و المصالح.

١٢ ـ اصطدام ظروف الاستعمار مع الأيديولوجية المحلية، سخّر الأديان كسلاح

اصطدمت سلبيات الاستعمار مع الأيديولوجيات المحلية، و أدت إلى ردود فعل لا عقلانية، تمثلت بمختلف صيغ اتجاهات الحركات القومية و الأصوليات المحلية. فأصبحت هذه الاتجاهات عاملاً سلبياً آخر، فعّالاً في إعاقة نهوض العالم الثالث، بما في ذلك العالمان العربي و الإسلامي. فأخذت هذه السلبيات تعوق مواجهة متطلبات الحداثة، اقتصاداتها و تطور كلتشرياتها.

إن من بين العوامل الأكثر فعالية في رفض تقبل رؤى الحداثة هو الدين، ولا سيّما منها الإبراهيميات. لأنها افترضت أن مصدر المعرفة و الأخلاقيات هي قوى إلٰهية خارج الظواهر. بينما تفترض قاعدة الحداثة أن مصدر المعرفة و الأخلاقيات هي من ابتكار الإنسان. فإذا أردنا أن نختزل التباين بين الصفتين لهاتين الرؤيتين للوجود، سيكون التباين بين قدرات الله في مقابل قدرات فكر الإنسان. **الأولى** معرفة و أخلاقيات ملهمة، من قبل الله، يروجها وكلاؤه على الأرض كالأنبياء و وعاظ الكنائس و الجوامع. و **الأخرى** حصيلة منطق التعامل مع التجربة التي يحققها قادة المعرفة.

و قد عبّر الكثير من قادة الفكر العربي عن رفضهم التوافق لمتطلبات الحداثة بوصفها تحديات لتقاليده، لا متطلبات يتعين تفهمها و التكيف لاستيعاب إيجابياتها، و تجاوز التقاليد، بما في ذلك الدين، إنما كيفية مقاومة الحداثة.

إن مصدر تكوين الدينين المسيحي و الإسلامي هو الثنيوية الزردشتية، و لذا يظهران في رؤى الوهلة الأولى لا فرق كثيراً بينهما، و كلاهما يرجعان إلى إرادة الخالق نفسه. إلا إن هناك تبايناً جوهرياً بين هاتين الأيديولوجيتين، في أن دور تركيبهما حصل ضمن ظرفين متباينين جذرياً.

تأسس الدين المسيحي في ظرف تفاعل الرؤى الثنيوية مع الحضارة الكلاسيكية و من ضمنها، من حيث الموقف من الحرفة و الإنتاج و دور الخالق في إدامة الوجود. فالوجود في المسيحية ينبني على محبة المسيح للبشر، و في الحصيلة تحقيق خلاصه من الخطيئة. و يتداخل العمل مع ما يتضمن من حرفة و معرفة، و هما من صناعة فكر الإنسان نفسه و جهده. و قد أكدت البروتستانتية، عند ظهورها، هذه العلاقة و أهمية العمل. فالمسيحي كفرد مؤمن يمتلك دعامتين في مواجهة الوجود: الله/ المسيح و عمل اليد.

بينما تأسس الدين الإسلامي ضمن ظرف تفاعل الرؤى الثنيوية مع بداوة الصحراء، التي لا تدرك أهمية العمل بالنسبة إلى الوجود. فلم تؤلف الحرفة، و جهد عمل الفرد مقوماً كأساس وجودي في الأيديولوجية الإسلامية. بل إن مصدر دعم الوجود و إدامته، كمعرفة و قوت المعيش هما عطاء من الله. فالمسلم لا يمتلك دعماً وجودياً غير الإرادة الإلهية، و لذا يعيش وعياً لا سند له خارج الإيمان. فمثلاً، لم تتمكن هرطقة المعتزلة أكثر من تحدي النص القرآني، باعتبار أن القرآن حسب تعبيرهم مخلوق، صالح لزمن معيَّن. و لذا يكون المسلم محتبساً ضمن أيديولوجية الاتكال على قوى إلٰهية خارج الظواهر (الله). لذا لا يمتلك المسلم في مخيِّلة واقع الوجود سنداً يسخِّره لاختراق جدار هذا المحتبس.

١٣ ـ الكلتشرية المركزية الأوروبية و الاغتراب

لم تأخذ المؤسسات الاستعمارية بنظر الاعتبار، بالقدر المناسب، الموقف الليبرالي الذي شكّل أحد أهم أركان الحداثة، خصوصية قدرات شبكة الكلتشريات الصناعية المحلية، و هموم الهويات الإثنية و الوطنية و التراثية. فلم يهتم بحاجات مركّبات الخصوصية المحلية، و لم يمنح أهمية لمركّبات خصوصية هوية المحل، و هي ذاتها التي لم تكن متهيئة لتقبُّل صدمة النقلة، من الإنتاج و العلاقات الاجتماعية التقليدية التي انبنت خلال قرون على الإنتاج الحرفي، إلى الإنتاج الممكنن و مجتمع سوق العولمة. و هنا يكمن بعض أهم مصادر سلبيات تأثير العمارة الدولية الحديثة، و عجز الوطن العربي عن تفاعل مناسب معها.

و لم يمضِ على هذه الحركة إلا عقدان من الزمن، بعد الحرب العالمية الثانية، و انتشار تكنولوجية المكننة في مختلف أرجاء العالم، حتى أصبحت الممارسات في مجال العمارة و التعمير، تحقق أداءها من قبل خبرات و كفاءات محلية متدنِّية، أدت إلى إنجاب عمارة ملوّثة لا إنسانية. أضحت أشكال هذه العمارة، و البيئة المعمرة التي ألفت لبناتها، مصدراً لكآبة المتلقِّين لها، أو اغترب (Alienated) المجتمع بعامته عن أهمية العمارة كأداة حوار اجتماعي بما أدى إلى إفساد العلاقة بين المصنّع و الوعي بالوجود، ذلك ضمن صعيدين:

أولاً، افتقد المتلقي ممارسة التعامل مع معالم العمارة كأداة حوار اجتماعي، ففقد القدرات الحسية لتقبل صالح مع معالم العمارة، و الاستمتاع بها. و **ثانياً**، عجز المعمار

الأكاديمي العربي عن ابتكار معالم معمارية يتعاطف معها المجتمع، و يهيئ بذلك الظرف المعرفي و الحسي لتحقيق عمارة محلية حديثة، من غير تعرُّض المجتمع لتعمير ملهوج أخرق يمتد لعدة عقود من الزمن.

لم يعالج التنظير الأكاديمي ظروف احتباس شبكات الكلتشريات في تصنيع ملهوج، مسبباته السيكولوجية و الإنتاجية و التربوية. ولم يبحث لماذا جاءت الحداثة، من دون غيرها في تطور الحضارات، و لوثت البيئة المعمرة. و لم يبحث التأثير السيكولوجي للتلوث البصري في سكان المدينة، كما في المهجَّرين من سكان الريف إلى بيئة المدينة الملوثة مسبقاً. فأغلق المعمار الأكاديمي نفسه، و معه المؤسسة الأكاديمية، في وادي استنساخ المعالم الغربية، كما يقول المثل، و واقع تلوُّث البيئة المعمر في وادٍ آخر.

في الوقت نفسه، و إن ظهرت عمارة حديثة، لم يتمكن معظم أفراد المجتمع من تقبُّل أشكالها، لا لأنها لا تحمل صفات أبتمالية، بل لأن أحاسيس الجمهور بعامته، فقدت حسيات قدرة التعامل مع صفات الأبتمال؛ بل الأصح، لم تكتسب عن طريق التربية و تثقيف الحسيات المناسبة للتعامل مع الشكل الجديد. حصل هذا الخلل الحسّي بسبب عوز التربية الاستطيقية الحديثة، و إقلاعهم عن بيئة المعيش المعتاد، كما بسبب عزلهم عن المعالم الحرفية التي نموا و تربوا معها، من غير تأمين ثقافة و تربية جديدة و بديلة لتقبل كلتشريات تهيئتهم للتعامل مع معالم متنوعة لكلتشريات قاعدتها المكننة و القيم الاستطيقية التي ظهرت معها.

فاغترب الكثير من سيكولوجية الناس عن العمارة الدولية، بما في ذلك فئات أكاديمية و قادة منظّرون، و نبذوا صيغ تكويناتها الشكلية، و حركة العمارة الدولية بعامتها. فتهيّأت القاعدة الفكرية المناسبة لردة معمارية تعتمد أشكالاً هجينة. فنشأت حركات رجعية، تعتمد أشكالاً معمارية تقليدية حرفية، مسخّرة تكنولوجيا ممكننة.

١٤ ـ إشكالية رجال المؤسسة الدينية في العالم العربي و الإسلامي

اتصف رجال مؤسسة الدين الإسلامي، بأنهم بحكم تصادم الحداثة مع الفكر التقليدي العربي، و ارتباك المجتمع، اكتسبوا وظيفة جديدة، حيث أصبحوا في فكر المؤمن درعاً ضد صدمة أيديولوجية الحداثة. بحيث أصبح الفكر العربي أسير هذه الصدمة، بسبب تخلفه في مختلف مجالات المعرفة، و إدارة صيغ المعيش، و عجز

قادته السياسيين عن تهيئة رؤى و تربية انتقالية مناسبة، فقفز رجال الدين و احتلوا الفجوة المعرفية التي حصلت بسبب عجز القيادة السياسية و التربوية.

و يمكن لنا أن نختزل وظيفة و صفة دور هذه الفئة الدينية التي قفزت إلى هذا الموقع الاجتماعي في هذا الظرف، بما يلي:

أ ـ تتصف هذه الفئة بعزلتها عن مختلف صيغ التطور المعرفي، العلمي و الفني و الأخلاقي و التصنيعي، محتبسة بنص، كان تجاوزه الزمن قبل أن يظهر بأكثر من ألف عام. هذا إذا ما قارنا النص بعلوم و فنون الحضارات الكبرى، و منها الإغريقية بخاصة.

(١) يجهل المؤمنون تاريخ الأساطير التي ملأت نصوص العقيدة الإبراهيمية.

(٢) يجهل المؤمنون تاريخ ظهور الأديان، أديان تعدد الآلهة و علاقتها بظهور الثنيوية، و الفرق الجوهري بين الاثنين، كما يجهلون أن أغلب القصص التي هي نصوص العقيدة، كالتوراة و الإنجيل و القرآن ليست أكثر من أساطير، لا تمتّ إلى التاريخ. و يجهلون أن الأديان التي سبقتها أديان تعدد الآلهة كانت قد انبنت على علاقة تفعيل مادة الظواهر و تجسيدها و تداخلها مع كيانات الآلهة الطبيعية التي تمثلها. بينما انبنت الإبراهيميات، على رؤى غيبية تقود حركة مادية الظواهر من خارجها.

(٣) بما أن المعرفة التي تسخّرها هذه الفئة في تعاملها مع هذا العالم، انبنت على مبادئ الثنيوية، أي التناقض بين الإلٰهين، الخير و الشر، التي هي أصلاً رؤى لواهمة تأصلت في نصوص العقيدة، فأصبحت وظيفة المؤسسات الدينية الإبراهيمية تبتكر أوهاماً جديدة، كلما يتطور العلم، بهدف مواجهة التطور المعرفي بهذه الأوهام. فتتعاظم أوهامها و عزلتها عن التطور المعرفي، و تحتبس أكثر في عالم يبتعد أكثر عن تطور المعرفة، فيتفاقم جهلهم ويلتجئون إلى حلول تفصيلية أكثر لا عقلانية، تحدد حرية الذات، بقدر ما يكونون هم مرهبين من حرية تقدم المعرفة و الحرية ذاتها. فتصدر فتاوى تغطية شعر النساء، و تحدد نوع ملبس الرجال، و طول اللحى، و طريقة التبول، و غيرها من الفتاوي التي أخذت تملأ الإعلام العربي.

ب ـ كما إنها كمؤسسة دينية تجهل المعرفة العلمية التي حققها علماء الحضارة الإسلامية، مثل العالم الرياضي يوسف البغدادي، و الفلكي أبو عبد الله، و جابر بن حيان، الفلكي و الفيلسوف و الصيدلي، و ابن النفيس الدمشقي، الذي وصف حركة الدم في الوريد، و أبي القاسم الزهراوي، جراح في القرون الوسطى و غيرهم.

هؤلاء من بين الكثيرين من العلماء في مختلف مجالات المعرفة، و أسماؤهم متداولة بين المتعلمين، و بعيدة من الذين نصبوا أنفسهم وعاظ الجوامع و مصدِّري الفتاوى. كما يجهل هؤلاء الوعّاظ ما حققته المعتزلة في مجال الفلسفة، و قام رجال دين مثل هؤلاء و عملوا على تعطيل الفكر المعتزلي، و حركة العلماء.

ج ـ إن خطر هذه المجموعة من الوعّاظ على تطور المعرفة في المجتمع و التربية في الوقت الحاضر، أكثر كثيراً مما يتصوره البعض من قادة الفكر في الوطن العربي. و سبب ذلك، أن لهذه الجماعة دوراً في تربية الطفل. فالطفل بين عمر الولادة لغاية عشر سنوات، بقدر ما يلقَّن الأوهام و الخرافات التي يبثها الوعّاظ و يتقبلها جهل الأمهات الأميات، فيصبح من الصعب على الطفل تجاوزها. لأن تلقينها حصل في مرحلة الطفولة عن طريق جهل و أوهام تربية الأم. أهميتها السلبية في أنها تبقى في الفكر عاملاً معوقاً لتقبل المعرفة الحديثة.

في مقابل هذا الجهل، تتصف العلوم الحديثة و حركة التنوير، بأنها في حالة تطور لا ينتهي، ما يجعلها معرفة و رؤية للوجود تتناقض جذرياً مع النصوص الدينية التي تُبتكر، لتؤلف منذ زمن ابتكارها من قبل رجال الدين معرفة جامدة، لا تعي بتطور المعرفة مع الزمن. فيمتد جهل رجال الدين و يصبح عاملاً معوقاً لقدرة الفرد على تقبُّل المعرفة العلمية، و تجعل حرية تقبله للمعرفة معوقة. إن تطور الفرد و تقبل العلوم فيما بعد بحكم الدراسة و الاختصاص المعرفي الذي يكتسبه سواء في الجامعات أم الممارسة، سيعجز عن أن يرتقي إلى فكر حر مبتكر، إلا ما ندر. إن سبب هذا العجز يرجع إلى قدرة سيكولوجية الإنسان، قدرة الفصل بين صيغ المعرفة و تقبلها في المعيش اليومي. فتعيش سيكولوجية ذات المؤمن في عالمين منفصلين، عالم التطورات التكنولوجية في مجال الطب و الاتصال و النقل و غيرها من جهة، و عالم الالتزام و خضوع تقبل أوهام و خرافات الوعظ و النصوص الدينية من جهة أخرى.

١٥ ـ إيجابية الاستعمار وسلبيته

سببت علاقات القوى الدولية اللامتوازنة بين المستعمِر و المستتبَع، استحداث مفهوم المركزية الأوروبية/ الغربية، و التي انبنت على مفهوم فئوي مفاضل. فظهرت كلتشريات لدعم هذا التفاضل، منها: العقيدة القومية و العنصرية. جاءت رؤى تعتبر أن الحضارة الأوروبية هي أساس التطور الحضاري عامة، و متميزة من غيرها، و أنها

الوريثة للكلاسيكية الإغريقية/ الرومانية. و سخّر المستعمر الأوروبي هذا المفهوم لدعم هيمنته واستتباعه للآخر. إن علاقة الغرب مع الحضارة الكلاسيكية، لا تمنحه شرعية ادعاء احتكارها. فمسيحية الغرب هي التي عطلت الحضارة الكلاسيكية. و الحضارة الكلاسيكية هي حصيلة تطور المعرفة، و العلوم و الفنون ضمن الحضارات الزراعية الكبرى. لا شك في أن الغرب، بعد أن تمكن من تجاوز الإبراهيميات بالقدر المناسب، و بتأثير المعتزلة على السكولاستية، تمكن من إحداث عصر النهضة، فإحياء الحضارة الكلاسيكية. فأحيت سيرورة حضارة الإنسان، بعد الردة التي تعرضت لها بسبب ظهور الإبراهيميات.

إن قيادة المعرفة، و العلوم و الفنون منذ عصر النهضة، مسألة، و احتكار الحضارة الكلاسيكية مسألة أخرى. ما كان من الممكن أن تظهر الحضارة الكلاسيكية، لا في اليونان و لا في روما، لولا العلوم و الفنون التي سبقتها في الهند و وادي الرافدين و مصر، و لما كان من الممكن أن يظهر علماء الإغريق و الرومان، لولا أن سبقتهم علوم الحضارات الكبرى، و لما حصلت النقلة من الحرفة إلى الفن في التصنيع الإغريقي.

١٦ ـ ما قبل العولمة

لقد انبنى التكوين الاجتماعي و السياسي و الإنتاجي/ التجاري للاستعمار بصيغته العالمية ما قبل العولمة، على مقومات متعددة، متسقة أحياناً، و متناقضة أحياناً أخرى. فهناك مصالح استعمارية اقتصادية و عسكرية و إدارية سياسية، ليست بالضرورة كلها سلبية، أو تنحصر في مصلحة المستعمَر. كما هناك ضمن أيديولوجية المستعمِر، رؤى الحركة التنويرية، و ما تتضمن من العلوم المعاصرة، و قيم و مفاهيم إيجابية و إنسانية، كالديمقراطية و حقوق الإنسان و احترام القانون و حماية البيئة، و ممارسة و قيادة التكنولوجيا المتقدمة، في مقابل سلبيات انفلات حرية السوق و احتكاره.

فالعولمة، بهذا المفهوم كحركة عالمية سحبت معها الكثير من مقومات العالمية الاستعمارية و المركزية الغربية. مع ذلك أخذت تنبني على مقومات جديدة تؤسسها، و تتأسس معها، و تتحكم في مختلف العلاقات بين الشعوب. من أهم إيجابياتها، الإنتاج و التسويق متجاوزاً سيادة قومية الأمة و الدولة.

العولمة، ليست مرحلة جديدة من استعمار ما قبل الحرب العالمية الثانية فحسب، و إنما مرحلة جديدة في تكنولوجية إدارتها للعلاقات بين الشعوب وصوغها و التحكم

بها. فالعولمة، تتضمن و تنبني على تكنولوجيات و كلتشريات تتجاوز بالضرورة الحدود القومية، و شبكة كلتشرياتها المحلية، و تبعاً لذلك تتجاوز هيمنة سيادة الدول القومية، بما في ذلك مجال الإنتاج و مرجعيات شبكات الكلتشريات المحلية. و لذا تتصادم مع القومية السياسية و المؤسسة الدينيّة.

و الأهم، لقد تعددت الهويات و توسعت مع المعاصرة و الحداثة، و بهذا أغنت العمارة و الفنون و العلوم بقدرات تشخص مبتكريها، و خصوصياتهم المتنوعة. و لكن، بسبب توسعها اللا محدّد بأيديولوجية مسبقة، ظهرت ضمن المرجعية المعرفية مجالات و فجوات فارغة، فتهيأت فجوات لسلوكيات فكرية، و قدرة إشغالها من قبل الفرد، و الإسهام في إغناء الحداثة. غير أن هذه الفجوات نفسها، يمكن أن تمنح فرصة أن يشغلها المشعوذِ و الدجّال و المدَّعي و اللا مبالي، فيفسد مواقع في شبكة كلتشريات الحداثة.

١٧ ـ الحداثة و حرية إرادة الذات

يتمتع الفرد في بيئة مجتمع الحداثة، بحق حرية الذات في قيادة سلوكيات حياته اليومية. إلا أنها حرية لم تزل هشة، و ربما ستبقى كذلك لمدة من الزمن، حتى تتجاوز رؤى المجتمع للوجود، و رهبة الزوال و تقبلها كحالة طبيعية بيولوجية، فتنتفي الحاجة إلى الرجوع إلى السحر و رؤى الأوهام الدينية التي جاء بها مجتمع الإنتاج الزراعي.

بالرغم من ذلك، تمكن الغرب منذ عصر النهضة، أن يخطو خطوات جذرية في تحقيق موقع لحرية الذات لذاتها. مثل واحد يوضح معنى هذه الحرية بالنسبة إلى الذات التي تمنح الحرية لذاتها، عندما تنتقي الشابة في مجتمع الحداثة، ما تشتهي من طرز «الفاشن» المتنوعة، من مختلف مصادر الطرز و الكلتشريات، و مختلف التقاليد و الاتجاهات، و تغير طرازها كل يوم، إن أرادت. أي تقدم على إعادة ابتكار تركيب الزي الذي ستظهر فيه، و ذلك حسب المناسبة، و الأهمية التي تمنحها لهذه المناسبة، حسب مزاجها لليوم المعين. المهم في هذا الموقف، هو أن يسخّر الفرد حرية إرادة الذات، في مسألة أخذت تعتبرها مسألة خاصة. و ذلك بقدر ما تعتبر الشابة نفسها حرة في انتقاء الزي بالصيغة التي ترتئيها، من غير الرجوع إلى مرجعية خارج إرادتها. إنه موقف متناقض كلياً مع موقف المجتمع الذي يحدد و يكبت حرية الذات، و يفرض عليها الالتزام بزي أو سلوكيات معينة. كما هو عمومية الحالة في المجتمعات المرتهبة

من الحداثة، التي أخذت تحدد نفسها بزي موحد معتمد من قبل الفكر السلفي الذي يقودها، بهدف الاختفاء خلفه، و بيان تضامنها ضد حرية الحداثة. إنها ظاهرة الخوف من الحداثة، خوف الذات من حرية ذاتها، لأنها تفرض بأن الذات تسخّر إرادتها في قيادة ذاتها، حرة من غير هيمنة قيادة تقودها. و لا تنحصر محددات مخيِّلة الذات وإرادتها ضمن مجال الزي. و إنما تشمل مختلف سلوكيات المعيش، بما في ذلك المأكل و الممارسة الجنسية و التعليم و الرياضة و الكثير من صيغ الاستمتاع بالوجود.

إنها حرية تتناقض جذرياً مع ذكورية الأب و جهل الأم، في بيئة الوعظ الديني في مرحلة الطفولة. لذا تعجز الذات بقدر ما تخضع لهذه المعوقات عن التكيف مع متطلبات الحداثة التي تبتكرها الذات الحرة.

يهيئ المجتمع التقليدي للفرد طقماً من السلوكيات، يدرب عليه منذ الطفولة، بينما الحداثة تفتح له ساحة واسعة ليمارس حرية الفكر، و يساهم في سيرورة الابتكار اليومي الذي تهيئه الحداثة كقدرات لمختلف أفراد المجتمع؛ ليس كمتلقٍّ فحسب، و إنما كفرد فعّال في ابتكارها، سواء في صيغة إدارة معيشه اليومي، أم في موقعه كقيادي في التعليم و السياسة. و هنا مصدر عجز الفكر التقليدي، بقدر ما هو فكر كسلان، و غير متقبل لبدائل صيغ معيش متنوعة. في المقابل يكتسب الفرد حرية تجاوز الطقوم المحددة مسبقاً، و يمنح الحق لذاته في الاستمتاع ليس في ممارسة سلوكيات جديدة، بل كذلك حق قدرة ابتكارها، و حق استمتاع حرية الذات بحريتها.

لكي نفهم أهمية تربية الطفولة على قدرات التفكير، علينا أن نفترض، **أولاً**، أن قدرات التفكير لدى أفراد البشر ما قبل التربية متساوية بيولوجياً عند الولادة. يبين «جيمس فلن» (James Flynn)، في مقالة له[٣]، أن إمكانية التفكير أشبه بتدريب عضلات البدن عن طريق الرياضة البدنية. فالفرق بين بدن فرد و آخر، هو نوع تدريب البدن و مدته. و هو كذلك بالنسبة إلى تربية التعليم و التثقيف. و الفرق عن الآخر، هو في تقبل و ابتكار البدائل و الاستمتاع في ممارستها.

يبني الفرد الطفل في دور الطفولة قاعدة قدرات تلقي البدائل المعرفية، نوعيتها و الموقف منها، فيبني على هذه القاعدة المعرفية في المراحل اللاحقة من التربية المعرفية المكتسبة. و تؤلف هذه القاعدة، في الوقت نفسه، ساحة للتجربة و لتفعيل

---

(٣) *New Scientist* (8 September 2012).

قدرات الابتكار. لذا بقدر ما ستكون هذه القاعدة متقبلة قدرة بدائل التفكير، سيتقبل الفكر تنوع المعرفة الجديدة.

١٨ ـ حقوق الإنسان و التميز العنصري

«ستكون حرية الناس متساوية، من غير اعتبار العنصر، و اللون، و الجنس... و ستلغى كل القوانين التي تفاضل بسبب العنصر، اللون، و العقيدة». كان هذا البيان الخطير و الهام، مقتطفاً من البيان الرسمي لحركة تحرير جنوب أفريقيا في عام ١٩٥٥، كما كان له صدى فيما بعد في دستور البلد عام ١٩٩٦. و ظهرت بيانات مشابهة في قانون حقوق الإنسان في الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٦٤، و في قانون العلاقات العنصرية الذي صدر في إنكلترا عام ١٩٦٥. و قد اعتُبر في أواخر القرن العشرين التميز العنصري الذي يشمل اللون و الجندر (Gender) و الدين و أصل الانتماء القومي، انتهاكاً لحقوق الإنسان.

بالرغم من هذه البيانات و الدساتير، استمر التميز بمختلف صيغه، وبخاصة في الولايات المتحدة و جنوب أفريقيا، و إن تخفف و أخذ في أمريكا و بعض الدول الأوروبية حماية قانونية. لقد استمر موقف التفاضل بمختلف صيغه في القرن (٢١). بينما يسرع و يثير أغلب العلماء و الأكاديميين، بأن أصل هذه المفاضلات يرجع إلى كلتشريات مبتكرة لا بيولوجية. مع ذلك لم تزل في معظم أنحاء العالم، بعض الفئات التي تعتقد بتفاضل جنسها و دينها، إضافة إلى صيغة مركب شبكة الكلتشريات المعتمدة من قبل مجتمعها.

يرجع الكثير من عقائد المفاضلات إلى لون الجلد، و ترجع في الأصل إلى التفاضل الفئوي البدائي الذي ظهر مع تكوين مجتمع الإنسان، الذي ابتكر ضمن مجتمع الصيد ليؤدي وظيفة مؤشر لتمييز انتماءات أفراد القبيلة من الأخرى، و الجماعات فيما بينها.

لقد ابتكرت الجماعات البدائية إشارات لتميز أفرادها من الأخرى، ذلك لبيان انتمائها القبلي، خاصة أثناء المعارك. و من بين هذه الإشارات التي ابتكرت في مجتمع الصيد البدائي، و لم تزل تسخّر من قبلها، يمكننا إحصاء: شطب الوجه، قطع أعضاء من البدن، الختان، الوشم، و شق الشفاه و تلبيسها بحلقة كبيرة، و صيغ غيرها كثيرة. و من ثم استمرت الجماعات و الحضارات بمختلف صيغها و تقدمها المعرفي و الديني

و القومي، و اختلاف ظرف البيئة الاجتماعية، تسخّر مؤشرات لتدل على هوية أفرادها و كيانها. فظهرت الأعلام لهذه الدلالة، و سُخّرت في الحروب. إن الاختلاف بين طراز معماري، أو لباس الجماعة المحلي، ما هو إلا صيغ مؤشرات سخّرتها الشعوب بهدف تمايز جماعتها من غيرها.



لباس محلي



شق الشفاه و تلبيسها بحلقة



أكروبوليس أثينا

١٩ ـ نسبية الكلتشر

كنا أشرنا في فصل سابق إلى أهمية الرؤى النسبية، التي تسخّر في تبرير عجز قدرة الجماعة عن الاندماج ضمن حضارة الإنسان. ظهرت هذه النسبية لتؤدي وظيفتين: **أولًا**، الناحية الإيجابية، و هي منح قيمة لشبكة كلتشريات الجماعة، باستقلال عن تطور عمومية الحضارة، ما يؤهلها حق الوجود، و منح قيمة لذاتها و الحفاظ على مقومات كلتشرياتها، متضمنة سلوكيات و مصنّعات و علاقات و غيرها. غير أن الحفاظ على تقاليد و معالم أشكال المصنّعات، بما في ذلك العمارة، يتعذر إدامته في الزمن، إلا بجهد كبير. ذلك بسبب التطور الحضاري التكنولوجي، كما بسبب الكثير من مادة المنشآت و المصنّعات القائمة التي لا تدوم في الزمن.

ثانياً: كذلك تبرر الناحية السلبية في هذه الرؤى، إدامة شبكة الكلتشريات القائمة، بالرغم مما تتضمن من كلتشريات متخلفة نسبة إلى زمانها، لا في مجال الإنتاج فحسب، بل كذلك في العلاقات الإنسانية و رؤى الوجود بعامتها. مع ذلك، تحتوي هذه الرؤى السلبية نواحي إيجابية، ذلك في ظرف مجابهة المجتمع التقليدي الحداثة، و يعجز عن تفهمها و التكيّف معها. فينسحب مدة من الزمن، أو يتخندق ضمن شبكة كلتشريات قائمة أو يبتكرها، يسخّرها مدة الردة، ليتمكن خلالها من إعادة النظر في موقعه من الحداثة.

فيمنح تدريجياً قيماً لبعض مقوماتها، فيتمكن من استيعاب الرؤى التي تتضمنها، و بهذه الحركة يحقق توافقاً نسبياً متجزئاً معها.

بهذه الحركة، و إن كانت بطيئة و متجزئة، تهيّئ شبكة الكلتشريات المحلية لذاتها فترة زمنية انتقالية، فيتمكن المجتمع المعين من استيعاب متطلبات التقدم الحضاري بعامته، خلال حقبة معينة، و من ثم يتمكن من الالتحاق بمسيرة التقدم مع عمومية التقدم الحضاري. لا يتحقق بالضرورة بكفاءة التقدم الطليعي، و إنما يتحقق بقدر مناسب. المهم، أن لا ينعزل ضمن براديما أيديولوجية خارج مسيرة تطور الحضارة بعامتها.

٢٠ ـ تعطيل خصوصية المحل

ليس مهماً، سواء أكان فكر عمارة العولمة السلبي، يعلم أم لا يعلم، يهدف بوعي أم لا وعي، فإن سلبياته تفاقم بدورها سلبيات العالم الثالث. فتسلب هذه السلبيات وعي الفرد المعمار العربي من خصوصيته، و تبعده عن هموم مجتمعه، و إلهاء قدراته الابتكارية و التعليمية عن مجابهة هموم مجتمعه بعامتها، و بخاصة مسألة تفاقم التلوث الذي امتد إلى مختلف مجالات المعيش، بما في ذلك الحوار الجمعي، المليء بكلتشريات أو حشو من تعابير غيبية متكررة، تعبّر عن وجود اتكالي، و استسلامه لقوى الآلهة.

إن بقاء هذه العمارة المتبلدة قائمة في الوطن العربي، و الوقوف منها موقفاً حيادياً أو راضياً بها أو خاضعاً لها، أو ناكراً لوجودها، كفرد أو كجماعة، يؤلف أداة فعّالة في إفساد قدرات الدلالات البصرية التي تؤلف أداة الحوار الاستطيقي الاجتماعي. كما أنه باستمرار بقاء هذا التلوث و تعوّد أفراد المجتمع المعيش معه، برضاء سلبي و حسي متبلد، سيعطل قدرات النمو الحسي الذي يسعى إلى رفضه و ابتكار البديل له، كما يؤدي إلى العجز عن إزالة مسببات التلوث. سبب هذا الرضا السلبي هو فقدان قيادة تربوية و تعليمية مناسبة تبتكر كلتشريات محلية، تتمتع بقدرات تعالج كيفية تنشئة و ابتكار حلول مواجهة متطلبات الحداثة الإيجابية، و كيفية التعامل معها.

لقد أصبح من المتعذر أن نجد في أغلب مدن الوطن العربي، في أواخر الألفية الثانية، شارعاً غير ملوث بصرياً و صحياً، و أحياناً صوتياً، إلا ما ندر[٤]. و أصبحت

---

(٤) سواء أكان ضجيج منابر الجوامع و الكنائس، أم ضجيج السيارات.

معالم العمارة المشيدة حديثاً، تفتقد لمعالم تتصف بصفة الأبتمال، عدا تلك الأحياء القديمة منها. و هي ذاتها أخذت تتلوث بسبب إضافات تعميرية تحصل بتكنولوجيات متدنية، و نهج إدامة لا تتوافق مع التكنولوجيات التقليدية الحرفية التي حصل التعمير بموجبها أصلاً. أضف إلى هذا، عامل إهمال إدامة الحفاظ على عمارة الماضي التي تحمل قيم و معرفة زمانها، و الجهد المعرفي و الحسي الذي حققته الأجيال التقليدية السابقة، ضمن تكنولوجية الحرفة اليدوية. فخسر هذا العالم المعالم المعمارية التقليدية الحرفية التي كانت تؤلف أداة حوار جمعي في الماضي، ما قبل الحداثة، و عجز عن ابتكار معالم حوار مناسبة لزمانها.

أصبح المسعى الأول لأغلب عمارة الوطن العربي، تقليد تعمير مشابه لعمارة الغرب، من غير أن يمتلك الكلتشريات المناسبة، المعرفية و الحسية، التي تمكنه من استيعاب متطلبات تكنولوجية الحداثة، و ما يرافقها من قيم لصفات أبتمالية. أدى ذلك إلى إخفاق قدرة المعمار في ابتكار عمارة معاصرة تعبِّر عن خصوصية المحل، فامتلأت البيئة بعمارة هجينة و خرقاء.

٢١ ـ عجز التعليم بعامة و الأكاديمي في الوطن العربي

تأسست الأكاديميات في الوطن العربي بتأثير الاستعمار، و كذلك الاطلاع على تجربة الغرب و بقيادته. و ظهر في هذا العالم المعمار الأكاديمي العربي متوافقاً مع التربية الأكاديمية، ليستبدل موقع و وظيفة الحرفي، ما أدى إلى تقبل الشكل المعماري الحديث من غير البحث في المسببات التكنولوجية و الاجتماعية و الخلفية التاريخية لظهور الأشكال الحديثة. فأصبح الاهتمام الأول لوظيفة التربية الأكاديمية هو البحث عن صورة الشكل المبتكر في الغرب و استيراده نظام التربية. إنه تعامل يشبه استهلاك استيراد المصنّعات الأخرى، كالسيارة و فاشن الملابس و ماكينة الحياكة و أنظمة الرياضة البدنية و التلفاز و غيرها. فاستبدلت وظيفة و موقع الحرفي الذي كان العامل الذي يوفق بين قدرات تقبل أفراد المجتمع لرؤى مركب الحاجة الجديد، مع التكنولوجيا التي كان يسخّرها و يبتكرها، و التي كانت سائدة في المعيش التقليدي.

أصبح في هذه النقلة المصنَّع و التكنولوجيا التي يسخّرها المجتمع في كيفية تقبُّل و إرضاء مركب الحاجة، معرفة مستوردة من الخارج، ذلك بالنسبة إلى كل من المصنِّع و المتلقي، و المؤسسة الأكاديمية. و هو ما أدى إلى عجز المؤسسات

الأكاديمية، و تبعاً المعمار الأكاديمي، عن تهيئة القيادة المناسبة لتهيئة متطلبات النقلة من المجتمع التقليدي الحرفي و الأهلي، إلى مجتمع الإنتاج الممكنن و المجتمع المدني. هذا ما يفسر لنا لماذا لا يعبّر الشكل المعماري المستنسخ، عن خصوصية المحل، لا الخصوصية القائمة في دور النقلة، و لا التجارب التي تقود إلى ابتكار رؤى جديدة تعبّر عن خصوصية هموم المجتمع. كما أخفق المعمار في تحقيق تجارب في الشكل المعماري، حيث تؤلف مقومات لبحث مستقبلي بهدف تنشيط دينامية النقلة و إنضاجها، إلا القليل منها، و بمعزل عن عمومية الممارسة.

يرجع عجز تحقيق هذه النقلة، أو واقع بطئها، إلى مسببات كثيرة، يمكن اختزالها، كما يلي:

ـ التعليم الأكاديمي في البلدان العربية ناشئ، لا يمتلك تقاليد معرفية تمتد في الزمن، ضمن المعرفة الأكاديمية، و لا خارجها. إن الفكر العربي لا يمتلك عصر نهضة كقاعدة معرفية و فنية أشبه بما يتمتع به المواطن الأوروبي. لقد هيّأ عصر النهضة لحسيات الفرد الأوروبي، عدداً لا يحصى من القطع الحرفية و الفنية، منتشرة في الشوارع و مراكز العبادة و في قصور الأغنياء. أغلبها متوافر للاطلاع و التأمل و الاستمتاع بها، من غير معوقات أيديولوجية دينية تمنع وجودها و التعامل معها. لم يحافظ الوطن العربي على أغلب المعالم التقليدية الحرفية التي حققها الحرفي في الماضي، و لا تلك التي حققتها الحضارات الكبرى. و لم يمنح القيمة المناسبة للحرفة، و لا يفرق المجتمع بعامته بين الحرفة و الفن.

فالتعليم الأكاديمي ناشئ، لا يمتلك مرجعية لتنظيم إدارة التعليم، أو مكتبات ضخمة يمتد تاريخها في الزمن. و لم يمتلك مرجعية ترجع إلى المعتزلة أو عصر النهضة و الحركة التنويرية. لقد استُورد الكيان الأكاديمي عن طريق الاستعمار، إلى بيئة عربية كانت جالسة لعدة قرون على قاعدة تربية دينية، و لم تزل. و لذا لم تكن متهيئة لتقبله و التوافق مع متطلبات الحداثة، بما في ذلك المكننة و حرية التفكر.

ـ تعرض الأستاذ المدرّس و الطالب ضمن التدريس الأكاديمي للعلوم الحديثة، كالفيزياء و الكيمياء و الميكانيكا و الفلكية، و غيرها. لم يكن للعالِم العربي دور في ابتكار و تطوير أي من هذه العلوم، و لم يمتلك اللغة المناسبة للتعامل معها، سوى القليل من المصطلحات التي تهيأت ضمن النهضة الفكرية زمن الدولة العباسية. لذا لم

تكن اللغة العربية متهيئة للتعامل مع متطلبات العلوم الحديثة، بما تتضمن من مترادفات لغوية و معانٍ و مفاهيم[٥].

إن وظيفة الفن هي التعبير عن هموم خصوصية سيكولوجية الجماعة، و تهيئة الأداة الاستطيقية التي تسخّرها حسيات الفرد، كفرد و جماعة، بهدف الاستمتاع. و ما شكل المصنَّع أكان حرفة أم فناً، إلا شكل المادة التي تمتد فيها صيغ لأشكال مبتكرة، هدفها أن تعبّر عن هموم هذه الخصوصية. فإذاً هي أداة دلالية تبتكرها خصوصية الجماعة للتعبير عن خصوصيتها. فيتعذر نقلها من شبكة إلى أخرى، إلا إذا كانت الشبكة الأخرى تشترك مع الأولى و تتشابه في الهموم، أو تمتلك القدرات المعرفية لفك ما تحمل أشكال مصنّعات الآخر من دلالات و معانٍ.

لذا يصبح استنساخ الشكل الفني، من غير المعرفة المناسبة لفك المعاني و القدرات الحسية للتفاعل مع هذه المعاني المحمل بها الشكل، استنساخاً خالياً من العاطفة و المعاني أصلاً. فمثلاً، بالرغم من التشابه بين الحضارتين الإنكليزية و الفرنسية في المعرفة العلمية و اشتراك علمائهم في البحوث و الاكتشافات، لا يمكن نقل الانطباعية الفرنسية إلى واقعية الرسام «كونستابل» (Constable)، و بالرغم من دور الرسام «ترنر» (Turner) في ظهور الانطباعية، فلم يظهر ترنر، في فرنسا أو إيطاليا أو ألمانيا، لأن الخصوصية الاستطيقية التي تفاعلت مع هموم هذين المجتمعين بالضرورة، كخصوصية، تتباين مع الأخرى. و حينما نقل شكل عمارة «ميز فان در رو» إلى أمريكا، اكتسب الشكل طابعاً لخصوصية متطلبات أمريكا بسبب تقارب التقدم التكنولوجي بين الشبكتين الكلتشريتين. و حينما نقل الرسام جواد سليم تكنولوجية بيكاسو و شكلها إلى بيئة العراق، منحها دلالات و هموماً بغدادية، فاكتسب الشكل الذي حققه قيمة محلية، لأنه عبّر عن هموم خصوصية سيكولوجية المحل. و ما لجواد سليم أن يتمكن من تسخير هذه التكنولوجيا، لولا تمكّنه مسبقاً من استيعاب العلاقة بين الفكر و خصائص المادة المسخّرة، كما استوعب كيف سخّر الفنان الطليعي تكنولوجية هذه العلاقة في إرضاء الخصوصية. لم يمتلك المعمار حسن فتحي هذه المعرفة حينما أقدم و صمم عمارة القرنة في مصر.

---

(٥) تتمكن البيئة الأكاديمية العلمية من تقبّل العلوم، لأنّ مفردات المعرفة العلمية يمكن تقبّلها كحقائق حصيلة تجربة عملية. إن وظيفة العلم هي التوصل إلى معرفة خصائص المادة و حركاتها عن طريق التجربة و الفحص، لذا فهي معرفة تتجاوز خصوصية شبكات الكلتشريات و الزمن. و لذا تنتقل المعرفة العلمية من شبكة إلى أخرى.

يتضمن الشكل نوعين من التكنولوجيا، أو تكنولوجيا ذات وجهين تؤدي وظيفتين متمايزتين: **الأولى**، مؤشرات تحمل دلالات تعبّر عن خصوصية الحس و وعي ذات الحرفي بالقيم الاستطيقية التي يُحمّلها لهذه المؤشرات. كما تعبّر هذه المؤشرات عن خصوصية هموم الحاجة الرمزية التي تؤلف قدرات وعي الذات بكيان ذاتها.

الوظيفة **الثانية** للتكنولوجيا هي تحول المادة الخام لتأخذ شكل المصنع.

كلا العلم و الفن، يفترضان تربية أولية تبدأ مع الطفولة. هذا ما تفتقده الأكاديمية في البلدان العربية، لأن تربية الطفولة لم تزل تلقينية، مُلائية، مليئة بالأوهام و الخرافات، بالإضافة إلى تربية الأم الجاهلة. يحملها الطفل معه إلى الكثير من دراسات العلوم و الفرضيات التي يتقبلها ضمن تربية الدراسات العليا ما قبل الجامعة، و من ثم ينقلها معه إلى البيئة الجامعية. تعوق هذه الخلفية قدرة استيعاب الكثير من المبادئ التي انبنت عليها العلوم الحديثة. فإذا تقبَّل مثلاً، أن الماء هو عبارة عن مركب من غازين، لأن خصائص المادة تفرض بالضرورة أن يؤلف مركب هذين الغازين (Molecule) مادة الماء. فإذا كان تقبل الطالب بكونها إحدى خصائص المادة، فيكون قد تقبل إحدى أهم مقومات العلِم الحديث. أما إذا كان يكمن في خلفية رؤى اللا وعي، بأن هناك قوى غير خصائص المادة، إلهية، سببت صفة هذه المادة، يكون قد رجع إلى تربية طفولة المُلائية الغيبية الدينية، و يكون قد أنكر وجود خصائص المادة (Physical Properties of Matter)، سواء أكان يدري أم لا يدري.

ليس من السهولة ابتكار معالم تعبّر عن خصوصية المحل، و تتوافق في الوقت نفسه مع تطور الحداثة، كرؤى للوجود و صيغ المعرفة التي تتعامل مع مركبات هذا الوجود. يرجع أغلب أسباب هذه الصعوبة إلى أن العالم العربي لا يمتلك خبرة و تجربة عصر النهضة، و لم يتقبل حركات التنوير. ذلك لأنه ضمن بيئة معرفية: **أولاً**، لا تحترم الحرفة و تمنحها القيمة المعرفية المناسبة. لذا، فهو بدوره، لا يمنحها قيمة بكونها جهداً بشرياً، بل مصدر القوى المحركة، الله بالذات. كما إن الأيديولوجيا التي تقود سلوكيات معيشه اليومي، لا تمارس حرفة ضمن صيغ العبادة كالرقص و الغناء و النحت و الرسم، بل ينبذها طقس العبادة. فطقس الدين الذي يؤمن به لا يمارس حرفة، و لذا لا يصبح جهد تفعيل حركة الحرفة ضمن وعي العبادة. كما نادراً ما تمارس قيادة المجتمع حرفة ما، سواء منها التي ترضي الحاجة القاعدية أم الاستطيقية. فتصبح قيادة لا تعي بدور الحرفة في إدامة الوجود، غير إدامة السلطة المركزية.

سيتطلب تجاوز هذه المعوقات الأيديولوجية و الفجوة المعرفية و الحسية، و التي دامت ١٤ قرناً، معرفة فلسفية جريئة و في قدرتها تحدي أيديولوجية ابتُلي بها المجتمع، و أصبحت قاعدة الوعي بالوجود. إن شرط صلاحية هذه الحركة المعرفية و الحسية أن تكون في توافق مع التقدم التكنولوجي و الحسي الطليعي في العالم.

٢٢ ـ العولمة و الدولة القومية

تؤلف العولمة مرحلة جديدة في تكنولوجية تفعيل الدورة الإنتاجية، و صيغ إدارتها للعلاقات بين الشعوب و التحكم فيها. فتتضمن، أو تنبني العولمة على تكنولوجيات و كلتشريات تتجاوز ـ بالضرورة ـ الحدود القومية و كلتشرياتها المحلية. و تبعاً لذلك هيمنة سيادة الدول القومية، بما في ذلك مجال الإنتاج، و المرجعيات الكلتشرية المحلية. كان التكوين البنيوي للاستعمار بصيغته العالمية ما قبل العولمة، ينبني على قواعد متقدمة إيجابية متعددة، لكنها تتناقض مع ما تتضمنه من سلبيات، مع الكلتشريات الإيجابية للشعوب المستعمَرة. لأن الاستعمار الأوروبي انبنى من قبل شبكة كلتشريات تتضمن رؤى و تجربة إدارية و سياسية و أيديولوجية ظهرت ضمن الحركة التنويرية و المعرفية المعاصرة، كالديمقراطية و حقوق الإنسان، و احترام القانون، و حماية البيئة، و دعم التكنولوجيا المتقدمة.

إن مصالح العولمة الاقتصادية، لا تفترض الهيمنة على اقتصادات شعوب العالم النامي، و تكتفي بذلك. بل تفترض كذلك أن مصالحها تتطلب تحقيق توافق نسبي في تعاملها مع مجتمع العالم النامي في مجال التطور التكنولوجي. و هو توافق بين ذلك الذي يمارس في عالم نامٍ في دور التطور، و في المقابل ذلك الذي يمارسه عالم الحداثة و الذي يكون في دور الأبتكار و التطور.

هناك هدفان و ضرورتان لهذا التوافق:

أولاً، يفترض نهج العولمة، بأن التوافق بين العالمين في الكثير من المجالات التكنولوجية و الاجتماعية، يهيئ الفرص و الظرف للاقتصاد العولمي لتحقيق حركة زيادة تبادل تجاري و تصنيعي، متزايد بين العالمين: حركة تطور النامي، و حركة المتقدم، فتنشط بدورها و تدعم حركة عالمية الاقتصاد العولمي. و من غير هذه العلاقة المتداخلة، ستعجز العولمة عن إدامة تطور تكنولوجياتها و تنوعها، و هي حالة يفترضها التنظيم الرأسمالي الدولي.

ثانياً، يحقق هذا التداخل التكنولوجي و المعرفي قدرة تنشيط الحوار التجاري، بين العالمين بصيغ بين متساويين بالقدر المناسب في الإدارة و المعرفة، ما يسهل حركة التبادل الاقتصادي و المعرفي. بمعنى، وجود و تنشيط حركة معرفية فعّالة في البلدان النامية في توافق مع مصالح اقتصاد العولمة. فيحصل تبعاً لذلك تقدم معرفي في القياس العالمي، و هو ما يتوافق مع حركة عولمة الاقتصاد بعامته و تداول المعرفة. و هذا ما بدأ يتحقق في الهند و الصين، و غيرها من دول آسيا و أمريكا الجنوبية.

كما يتوافق هذا النهج التجاري الصناعي مع الطموح الليبرالي، لأنها انبنت أساساً على إنضاج الحداثة، التي تتضمن في الأصل كلتشريات حركة التنوير و الليبرالية. لذا تتضمن في بنيتها مخاضاً متناقضاً معرفياً و وجدانياً. ذلك لأنها تتضمن دعوة إلى كلتشريات الديمقراطية و حقوق الإنسان و احترام القانون و الليبرالية، و حماية البيئة. هذا لا يغير الحقيقة بأن ضمن العولمة هناك كلتشريات تؤلف قوى فعّالة، لا يهمها غير الهيمنة و الربح السريع، و تأمين مصالح الاستعمار.

و هكذا تتصف العولمة بهاتين الناحيتين المتناقضتين و المتبادلتين في الوقت نفسه. لقد أصبح الانخراط في تفعيل العولمة، و توسيع و تطوير مقوماتها، يؤلف قاعدة أساسية للتقدم الحضاري المعاصر، أينما كان موقع المجتمع في عالم العولمة، سواء في المجتمعات المتقدمة أم النامية. و بات الوقوف خارجها، أو بمعزل عن تياراتها العلمية و الفنية و الإنسانية، سيعني العزلة و التخلف عن التقدم المعرفي و الحسي، الذي تحققه المعاصرة و الحداثة. فالعولمة هي المرحلة الحالية في دور نضج المعاصرة و الحداثة التي أنشأها فكر عصر النهضة الأوروبي، حينما أخذ هذا العصر قيادة حضارة الإنسان، في مختلف المجالات العلمية و الفنية و الوجدانية. و هي قيادة تؤلف امتداداً لتلك التي قادتها في السابق الحضارة الهيلينية ما يقارب ألف عام، و من بعدها الحضارة الإسلامية، بالصيغة التي قادتها المعتزلة و علماؤها في كثير من مجالات المعرفة، كالرياضيات و الأرصاد و الجغرافية و الطب و غيرها.

و هذا ما يتعين أن نؤكده، من أن ظهور عصر النهضة هو إحياء و امتداد للحضارة الإغريقية، و ما الحداثة إلا المرحلة اللاحقة لتطور و تنضيج الرؤية المادية و العالمية التي جاءت بها الحضارة الهيلينية (Hellenism) الكلاسيكية.

فعند مواجهة عمارة العولمة، يتعين أن نميز بين هاتين السمتين المتناقضتين للعولمة: الموقف التقدمي و الإنساني و الليبرالي، مع التقدم التكنولوجي، و في المقابل

وجهها الآخر، الموقف المركزي و المستتبع. و ما يفرزه هذا التناقض من مصالح متناقضة و متخاصمة مع تلك المحلية، سواء أكان منها واقعياً أم وهمياً.

في ما يلي أهم المقومات التي أخذت تنبني عليها العولمة: المنظمات و المؤسسات الدولية، كهيئة الأمم، و البنك الدولي و المحكمة الدولية و منظمات رقابة البيئة و الصحة العالمية. و إضافة إلى هذه المنظمات برزت مقومات عولمة جديدة، كالمنظمات اللا حكومية المتعددة، و المتمثلة بحقوق الإنسان و العفو الدولية و منظمات الإغاثة، و شبكات الإعلام الحرة، و غيرها. و لكن ما كان لظاهرة العولمة أن تنبني و تظهر، لولا التطور الإلكتروني الهائل الذي حصل في الإنتاج الصناعي و وسائل الإعلام و المعلوماتية التي تأسست على التطور الحاصل في الكمبيوتر. و من قبلها البرق و التلفون المحلي و الدولي، و التلكس فالفاكس، و أخيراً الإنترنت.

و بينما كانت العلاقات بين الدول القومية ذات السيادة الإقليمية المستقلة تنبني على أحلاف و حماية لاقتصاداتها و كلتشرياتها و أنظمتها السياسية، بهدف السيطرة على سيادة دول أخرى، تحول الكثير من هذه العلاقات، و أصبح خاضعاً للمؤسسات الدولية، و تحت رقابتها. لا تخترق إقليميتها و سيادتها القومية فحسب، بل كذلك أنظمتها السياسية و الاقتصادية و الكلتشرية و التعليمية و الثقافية. ذلك بقدر ما أصبح تنظيم و إدارة الاقتصاد القومي و المحلي لا يتوافق مع محددات السيادة القومية. و أخذت ترتقي إلى فئات متباينة، ليست بالضرورة منسجمة، و لكنها تتضامن في مجالات متعددة، و منها: البيئة الطبيعية و حقوق الإنسان و حرية إرادة الفرد و عمومية المعرفة و التسلية الحرة، إضافة إلى مختلف تنوع المصنّعات. فتسخّر شبكة إعلامية الكترونية حرة خارج رقابة سلطة الدولة القومية أو منظماتها اللاهوتية، و مختلف التزاماتها الفئوية المورثة من مخلفات تنظيمات المجتمع الأهلي. و خلاف هذا، أو من غير هذه الحرية، تنغلق ضمن أصوليات و أوهام و أيديولوجيات بدوية، كان تجاوزها الزمن قبل أن تظهر إلى الوجود و تؤلف أيديولوجية فعّالة، و لا سيّما بصيغتها الإسلامية.

لذا، أصبح الانخراط في تحقيق العولمة و نشر مفاهيمها، و تطوير مقوماتها الإنتاجية و المعرفية و الإنسانية، أساساً للتقدم الحضاري المعاصر. و بات الوقوف خارجها، أو بمعزل عن تياراتها العلمية و الفنية و الإنسانية، يعني العزلة و التخلف عن التقدم الفكري الذي حققته المعاصرة و الحداثة، و بخاصة ما حققه الفكر الغربي في مجال حرية إرادة الذات منذ بدء عصر النهضة و التشخص، و ذلك امتداداً إلى النهضة

الحضارية الكلاسيكية. فتجاوزها في مجالات كثيرة و منها فن الرسم و النحت و حرية المرأة.

لذا عند مواجهة عمارة العولمة، يتعين علينا أن نميّز بين هذين الموقفين المتناقضين لدى عالم الغرب، الموقف التقدمي و الإنساني و معه التقدم التكنولوجي من جهة، و من جهة أخرى، الموقف المركزي و المستتبع للآخر، و ما يفرزه من موقف عبثي لا مبالٍ بالنسبة إلى الكلتشريات الأخرى، و إن تغيرت معالمه و تنوعت تسمياته.

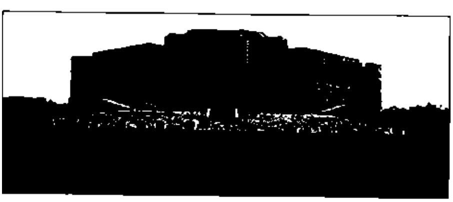
الفصل الثامن عشر

العولمة والقطْرية

١ ـ قطرنة[١] و تجارب محلية جديدة

ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية ردود فعل أخرى ضد عمارة الطراز الدولي، بهدف مواجهة سلبياتها. فكانت ردوداً من داخل حركة الحداثة نفسها. تمتعت هذه الحركة بقدرات حسية لصياغة بعض صفات معالم الحداثة بصيغ جديدة عما جاءت بها الحداثة. سعت هذه الحركة إلى «قطرنة» شكلية العمارة الدولية، و منحها سمة محلية، و مواجهة الظروف المحلية، كالمتطلبات المناخية، و كلتشريات الحرفة التي نما الفرد معها منذ الطفولة، التي تؤلف بعض مقومات هويته.

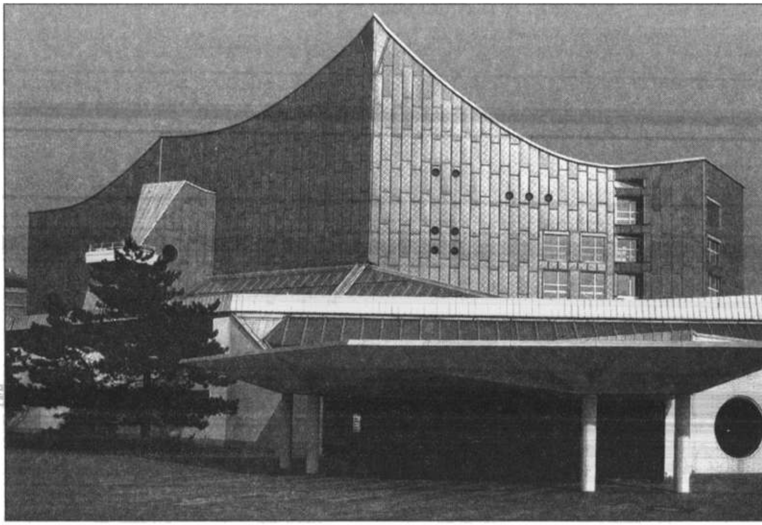
هدفت هذه القطرنة استحداث تنويع يحمل معالم تتعاطف مع أشكال الخصوصية المحلية. و بهذا تجنبت رتابة التكرار الذي ظهر مع ظهور الحداثة، و تجنبت اغترابها عن سيكولوجية هموم القطر. فظهرت تجارب معمارية كثيرة منحت الحداثة صيغاً محلية، و قد تمثل هذا في عمارة «أريس كونستانتينيدس» (Aris Konstantinidis) في اليونان، و «آلفار آلتو» (Alvar Aalto) في فنلندا، و «هانس برنارد شارون» (Hans Bernhard Scharoun) في ألمانيا، و «لويس كان» (Louis Khan) في أمريكا، و «كارلو سكاربا» (Carlo Scarpa) في إيطاليا، و «أوسكار نماير» (Oscar Niemyere) في البرازيل، و «ساكيو أوتاني» (Sachio Otani) في اليابان، و رفعة الجادرجي في العراق[٢]، و غيرهم كثيرون.



لويس كان

(١) قطرنة من قُطر (Regionalization).

(٢) انظر: *The Architects Journal*, 17/4/2008, and Rifat Chadirji, *Concepts and Influences: Towards a Regionalized International Architecture* (London; New York; Sydney: John Wiley and Sons, 1986).



هانس برنارد شارون

إلا أن هؤلاء، بالرغم من أن مواقفهم جاءت ردود فعل ضد الطراز الدولي (International Style) لعمارة الحداثة، لم تكن أشكال أعمالهم خارج منطق نهج الحداثة، أو تتناقض مع عقلانية تفعيل مكننة الدورة الإنتاجية. كما لم يكن نهج هؤلاء القادة المعماريين خارج جدلية إنجاب تلك الصفات الأبتمالية التي جاءت بها عمارة المكننة، بل سعت القدرات الحسية التي سخّرت من قبل هؤلاء، إلى منح استطيقية المكننة صيغة أخرى. و هي الصيغة التي حققها كوربوزيه بامتياز في كنيسة روتردام في رونشام (Notre-Dame du Ronchamp) في منتصف القرن العشرين، و من ثم هانس برنارد شارون حيث حقق عمارة تتصف ببعض مناحي الانطباعية بامتياز في قاعة الفيلهارمونية في برلين (The Berlin Philharmonic Orchestra) (١٩٥٦ ـ ١٩٦٣).

٢ ـ الفجوة بين العولمة و القدرات المحلية

جاء القرن العشرون، يتضمن فجوة معرفية و حسية، بين الفن الطليعي من جهة، و تقبُّله من أغلب عامة المجتمع في أوروبا من جهة أخرى. فتفاقمت هذه الفجوة حينما استوردت معالم الحداثة إلى بيئة العالم النامي. إنها فجوة بين الفئات التي قبلت الحداثة و أخذت تسهم في ابتكارها و تطويرها، و توسع مجالاتها المعرفية و الحسية. ذلك في مقابل تلك الفئات التي أخذت تعتكف في محتبسات ابتكرتها لنفسها، و أخذت تنتقي

معالم و أيديولوجيات فاتها الزمن، تسخّرها للتعبير عن هويتها، و تختفي وراءها، بهدف إخفاء عجزها عن قدرة مواجهة الحداثة و التكيّف معها. و يرجع سبب هذا التباين و استمرار هذه الفجوة في الزمن إلى عجز قدرة التعليم و البيئة الأكاديمية عن تهيئة المعرفة و الحسية المناسبة، و تثقيف أفراد المجتمع بمتطلبات و خصوصيات التصنيع الممكنن، و كلتشريات تتضمن رؤية تقود هذا التصنيع.

و بسبب وجود هذه الفجوة الكلتشرية، و إهمال العمل على تسويتها، لم تتمكن شبكة الكلتشريات المحلية من التهيؤ لاستيعاب متطلبات التعامل المعرفي و الحسي مع متطلبات الحداثة بعامتها، أو بالقدر المناسب. ما أدى ذلك إلى انهيار الدورة الإنتاجية في هذه المجتمعات، أمام متطلبات الإنتاج المتقدم. فتلوثت أشكال المصنّعات بمختلف صيغها، العمارة و غيرها من أدوات المنزل و التأثيث.

فأصبح من المتعذر أن نمرَّ في شارع أو زقاق في بغداد و دمشق و بيروت و القاهرة، من غير أن نتعرض لعمارة هجينة ملوثة غطت واجهات شوارع هذه المدن. و الأخطر من ذلك، هو أن أغلب أفراد مجتمع هذه المدن تعودوا بأحاسيسهم المعيش مع هذا التلوث البصري. و أصبح المتعلم و الأمي، الغني و الفقير، لا يجد ضرورة ملحة للاعتراض على ما تتعرض أحاسيسه من تلوث بصري. أو ربما الأصح أن نقول، أصبح لا يعي بأن قدراته الحسية الطبيعية تعودت تقبُّل هذا التلوث البصري.

لا يعني هذا أبداً أن عمارة العولمة هي دائماً سلبية بالصيغة الشكلية التي أشرنا إليها، أو أن هدفها فقط هو الإثارة و الربح السريع و كلتشرية الصور. فهناك فكر معماري آخر، يسعى إلى التحاور مع المجتمع، و مع توافق التكوينات الشكلية مع استطيقية الحداثة[٣].

٣ ـ توازن مصالح العولمة و تناقضها

إن مصالح العولمة الاقتصادية، لا تفترض ضرورة الهيمنة الاقتصادية على شعوب العالم النامي، و تكتفي بذلك؛ بل تفترض أن تتطلب مصالحها تحقيق توافق نسبي في

(٣) تمثّل هذه الأعمال المعمارية بتلك الأولية لنورمان فوستر (Norman Foster) في إنكلترا، و منها أعماله الأولية، و أعمال رنزو بيانو (Renzo Piano) في إيطاليا، كممارس و منظّر، و هانس برنارد شارون (Hans Bernard Scharoun) في ألمانيا، وسكاربا (Scarpa) في إيطاليا، و غيرهم الكثير.

تعاملها مع مجتمع العالم النامي في مجال التطور التكنولوجي، و هو توافق بين ذلك الذي يمارَس في عالم نامٍ في دور التطور، و في المقابل ذلك الذي يمارسه عالم الحداثة و الذي يكون في دور الابتكار.

و هناك هدفان و ضرورتان لهذا التوافق:

أولاً، يفترض نهج العولمة، بأن يتم التوافق بين العالمين في الكثير من المجالات التكنولوجية و الاجتماعية، على أن يهيئ الفرص و الظرف للاقتصاد العولمي لتحقيق حركة زيادة تبادل تجاري متزايد بين العالمين: حركة تطور النمو الإنتاجي المتقدم، فتنشط بدورها و تدعم حركة عالمية الاقتصاد العولمي. أو من غير هذا التوافق و الدعم، ستعجز العولمة عن تسويق منتجاتها، و تبعاً تطوير تكنولوجياتها و تنوعها، و هي ضرورة يفترضها الاقتصاد الرأسمالي الدولي.

ثانياً، يحقق هذا التوافق التكنولوجي و المعرفي قدرة الحوار التجاري الإنتاجي، بين العالمين و التوافق بالقدر المناسب في الإدارة و المعرفة، ما يسهل حركة التبادل الاقتصادي. بمعنى، وجود و تنشيط حركة معرفية فعّالة في البلدان النامية تتوافق مع مصالح اقتصاد العولمة. فيحصل تبعاً لذلك تقدم معرفي في القياس العالمي، ما يتوافق مع حركة عولمة الاقتصاد بعامته و تداول المعرفة. و هذا ما بدأ يتحقق في الهند و الصين، و غيرها من اقتصادات آسيا و أمريكا الجنوبية.

و هكذا تتصف العولمة بهاتين الناحيتين المتناقضتين و المتداخلتين في الوقت نفسه. لقد أصبح الانخراط في تفعيل العولمة، و توسيع و تطوير مقوماتها، يؤلف قاعدة أساسية للتقدم الحضاري المعاصر، أينما كان موقع المجتمع في عالم العولمة، سواء في المجتمعات المتقدمة أو النامية. و بات الوقوف خارجها، أو بمعزل عن تياراتها العلمية و الفنية و الإنسانية، سيعني العزلة و التخلف عن التقدم المعرفي و الحسي، الذي تحققه المعاصرة و الحداثة. فالعولمة هي المرحلة الحالية في دور نضج المعاصرة و الحداثة التي أنشأها فكر عصر النهضة الأوروبي، حينما أخذ هذا العصر قيادة حضارة الإنسان، في مختلف المجالات العلمية و الفنية و الوجدانية. و هي قيادة تؤلف امتداداً لتلك التي قادتها في السابق الحضارة الهيلينية ما يقارب الألف عام، و من بعدها الحضارة الإسلامية، بالصيغة التي قادتها المعتزلة و علماؤها في كثير من مجالات المعرفة، كالرياضيات و الأرصاد و الجغرافية و الطب و غيرها.

و هذا ما يتعين أن نؤكده، وهو أن ظهور عصر النهضة هو إحياء و امتداد إلى الحضارة الإغريقية، و ما الحداثة إلا المرحلة اللاحقة لتطور و إنضاج الرؤية المادية و العالمية التي جاءت بها الحضارة الهيلينية الكلاسيكية.

فعند مواجهة عمارة العولمة، يتعين، أن نميز بين هاتين السمتين المتناقضتين للعولمة: الموقف التقدمي و الإنساني و الليبرالي، مع التقدم التكنولوجي، و في المقابل وجهها الآخر، الموقف المركزي و المستتبع. و ما يفرزه هذا التناقض من مصالح متناقضة و متخاصمة مع تلك المحلية، سواء منها الحقيقية أو الوهمية.

بل بات على كلا الطرفين أن يتفاعلا، و لا بديل لهما غير هذا، و يحققا اندماجاً و توافقاً مناسباً في المجالات الاقتصادية و المعرفية، و في مختلف مقومات الحداثة الأخرى. مع هذا المنحى، و بقدر ما يتحقق، سيصبح العالم النامي ليس فقط متلقياً متكافئاً فحسب، بل فعّالاً في تطوير و ابتكار و إنضاج العولمة كمرحلة في تطور حضارة الإنسان. و هي حالة حضارية ظهرت و توسعت في اليابان في نهاية القرن التاسع عشر، و بدأت بوادرها تظهر و تتوسع في مناطق أخرى من العالم كالصين و الهند. إن شرط نجاح هذه السيرورة الحضارية، يتعين أن يقارن بقياسها العالمي. فتندمج و تتفاعل إيجابياً أغلب شبكات الكلتشريات للمجتمع المحلي ضمن سيرورة الحداثة، على أن تحافظ على خصوصياتها و المعالم المحلية. و إلا فقد مجتمع العالم التنوع الحضاري. و هنا مصدر أهمية العمارة المحلية التي أشرنا إليها، و التي اصطلح عليها بالعمارة المقطرنة.

٤ ـ فقدان سيطرة مؤسسات الدولة القومية، عجز الحرفة

و من بين أهم المقومات التي أخذت تنبني عليها العولمة هي: المنظمات و المؤسسات الدولية، كهيئة الأمم، و البنك الدولي و المحكمة الدولية و منظمات رقابة البيئة و الصحة العالمية. و إضافة إلى هذه المنظمات برزت مقومات عولمة جديدة، كالمنظمات اللا حكومية المتعددة، و المتمثلة بحقوق الإنسان و العفو الدولية و منظمات الإغاثة، و شبكات الإعلام الحرة، و غيرها. و لكن ما كان لظاهرة العولمة أن تنبني و تظهر، لولا التطور الإلكتروني الهائل الذي حصل في الإنتاج الصناعي و وسائل الإعلام و المعلوماتية التي تأسست على التطور الحاصل في الكمبيوتر. و من قبلها البرق و التلفون المحلي و الدولي، و التلكس فالفاكس، و أخيراً الإنترنت.

و بينما كانت العلاقات بين الدول القومية ذات السيادة الإقليمية المستقلة تبني على أحلاف و حماية لاقتصاداتها و كلتشرياتها و أنظمتها السياسية، بهدف السيطرة على سيادة دول أخرى؛ تحول الكثير من هذه العلاقات و أصبح خاضعاً للمؤسسات الدولية، و تحت رقابتها، لا تخترق إقليميتها و سيادتها القومية فحسب، بل كذلك أنظمتها السياسية و الاقتصادية و الكلتشرية و التعليمية و الثقافية، بقدر ما أنّ تنظيم و إدارة الاقتصاد القومي و المحلي أصبح لا يتوافق مع محددات السيادة القومية، حيث تداخل مع هذا التطور العولمي فقدان مختلف صفات شعوبها الفئوية كالقومية و الإثنية و الطائفية و غيرها من فئات، صفات تماسكها المتجانس سياسياً و اقتصادياً.

٥ ـ عجز انتفاع الشعوب النامية من تقدم العولمة

لم تنتفع أغلب الشعوب النامية من إيجابيات النقلة التي جاءت بها الحداثة، و لم تسهم في ابتكارها، و تطويرها، بالدرجة التي انتفع منها مبتكروها و المساهمون في تطويرها. هذا خاصة في معيش أفراد البعض من مجتمعات الوطن العربي. فقد أقدمت السلطات و عطلت ما كان انبنى، تحت مظلة الاستعمار الإنكليزي و الفرنسي، من بعض مظاهر المجتمع المدني، الذي تأسس في العشرينيات في لبنان و العراق مثلاً. فكان تكوين المجتمع المدني، الذي سعى المستعمر إلى تأسيسه في العالم العربي هشاً. لأنه انبنى على قاعدة المجتمع الأهلي، و أيديولوجية الدين الإبراهيمي الغارق في خصومات فئوية، لا تتوافق مع رؤى و تركيب المجتمع المدني. فلم يرتقِ ليؤسس مجتمعاً مدنياً بدرجة يضبط فيها سلوكيات المجتمع الأهلي و يتحكم فيها.

لذا تمكنت السلطات المحلية بعد الاستقلال، من تعطيل التقدم الإداري و المعرفي و التسلية التي اكتسبها المجتمع، من غير مقاومة فعّالة من قبل تنظيمات المجتمع المدني. و أصبحت شعوب المنطقة من بين أكثر شعوب العالم ابتعاداً عن الكلتشريات التي انبنت عليها الحداثة و العولمة. فتمكنت السلطات المحلية في بعض البلدان، كسورية و مصر و العراق، من تحقيق هذا العزل المعرفي بالاستبداد و الرقابة و العنف، أو بإنعاش الأصوليات، بصيغها الوهابية و الخمينية.

أدى هذا إلى إحباط الكثير من الفكر المتعلم و المثقف، و إبعاده عن هموم المجتمع و إدارته، و تركيزه على إدامة متطلبات معيشه. و أدى في مجال العمارة إلى

إحباط أغلب الفكر القيادي، و لجوئه إلى فنطزة كلتشرية الصور التي يروجها الإعلام الغربي. و أصبح أغلب همومه ليس أكثر من مسابقات و منافسات في ابتكار أشكال لا عقلانية، منقادة بما تتضمن عمارة العولمة من لا عقلانية. حيث يتحقق الكثير منها تحت المظلة الأكاديمية.

٦ ـ قيمة طراز/ العمارة

تتميز العمارة كغيرها من الظواهر الاجتماعية بخصوصية موقفها من القيمة التي تمنحها للمنشأ، كشكل و أداة إرضاء مركب الحاجة. لذا سيكون من المفيد أن نسطّر صيغ القيم التي تمنح لشكل المصنَّعات، و ظرف تقبلها من قبل سيكولوجية الجماعة.

تكمن قيمة المصنع في كَم الجهد الفكري و البدني للفرد الفاعل، و الطاقة المستنفدة في تفعيل الدورة الإنتاجية، و كم الجهد/ الطاقة المستنفدة مناسبة لظرف زمان الدورة الإنتاجية، و موقع كفاءة الدورة بالنسبة إلى تطور الحضارة بعامتها.

إن كل مصنَّع لا بدّ من أن يحمل إحدى القيم من مقولات الحاجات الثلاث، أو مجموعة منها، و هي:

ـ قيمة المصنَّع كوثيقة تاريخية، بدلالة أن ذلك المجتمع المعين، و في ظرف تاريخي معين، كان حقق هذا العمل. لذا تقيَّم أهميته بقدر ما يضيف هذا المصنَّع إلى تطور خزين إرضاء مركب الحاجة.

ـ بقدر ما يحمل شكل المصنَّع صفة الأبتمال، تمتد قيمة هذه الصفة في الزمن، مع تطور وعي شبكة الكلتشريات المتلقية بقيمة هذه الصفة، أو يحصل تقييم صفة الأبتمال مع مرور الزمن، بقدر ما تتمكن القدرات الحسية الاستطيقية لمجتمع ما، في أي زمن، من التحرر من معوقات الحاجة القاعدية، النفعية و الرمزية.

ـ تتحقق القدرات الحسية الاستطيقية لشكل مصنَّع ما، و من قبل فرد ما. لذا تؤلف هذه الصفة حدثاً متفرداً في الزمن، و تكتسب هذه الصفة خصوصية التفرد في التاريخ.

ـ بقدر ما تعي جماعة ما بصفة الأبتمال لمصنَّع ما، سواء صنعت في زمنها أم في السابق، فيكون لهذه الصفة دور في تفعيل حوار استطيقي لدى سيكولوجية أفراد

الجماعة. و هو كذاك بالنسبة إلى إرضاء الحاجتين الأخريين. فيؤلف هذا الإرضاء أداة حوار اجتماعي. و يكون هذا الحوار من بين أهم وظائف المصنعات في مجتمع حضارة الإنسان. فإذا كانت أشكال المصنعات هجينة أو ملوثة بصرياً، عند ذاك ستؤلف أشكال المصنَّعات أداة حوار اجتماعي فاسد.

فالعمارة سواء تلك التقليدية، التي انبنت على الإنتاج الحرفي، كالعمارة المصرية القديمة أو البابلية أو الإغريقية أو الإسلامية، أو عمارة عصر النهضة، و عمارة المكننة، أو التي ظهرت منذ أوائل القرن (٢٠)، أو مختلف طرز العمارة المعاصرة و الحديثة، لكل منها صفاتها و مميزاتها و ظروف ظهورها و منجزاتها التكنولوجية. مع ذلك فإن قيمة كل منها يقع ضمن مسيرة تطور تاريخ الحضارة بعامتها، و ليس خارجه. و للسبب ذاته، فإذا قبلنا بأن حضارة الإنسان، هي في حالة تطور، سنتمكن من تهيئة تقييم مناسب للعمارة المحلية، و لمختلف الطرز التي ظهرت في التاريخ، بقدر ما نتمكن من تطوير موقف موضوعي مما يحقق البشر للصفة الأبتمالية لمُصنَّعاته. هذا بقدر ما نتوصل إلى تعريف موضوعي لصفة الأبتمال.

من غير قدرة توقيع قيمة الطراز المعين، في سياق تطور الحضارة بعامتها، و من غير الموقف العقلاني الذي يقيّم أهميتها في سيرورة التطور الحضاري، سيعجز التقييم عن أداء موضوعي. و الموضوعية هي ذاتها في حالة تطور و نضج، ضمن تطور العلوم بعامتها.

كذلك، سيعني، حينما نقيّم العمارة القطرية الحديثة، و ما حققته و طورته في التعبير عن كلتشرية القطر من قبل مثلاً البرازيلي أوسكار نيماير أو سكاربا في إيطاليا أو حسن فتحي في مصر، فإن أيّاً من أعمال هؤلاء يتعين أن يتمتع بقيم خصوصيات ظروف تحقيقها، و لكن في الوقت نفسه، يتعين أن تخضع لقيم تطور عمارة الحداثة عامة، و العمارة بعامتها. أي أن معالجة تقييم العمارة القُطرية المحلية يتعين أن تحصل على صعيدين: ظروف خصوصية المحل، بكونها جزءاً من التطور الحضاري العام للعمارة الحديثة، و من ثم موقع و قيمة العمارة القُطرية بالنسبة إلى تطور العمارة بعامتها. إذ إن «سكاربا»، مثلاً، يعبّر عن خصوصية العمارة الإيطالية، و لكنه، في الوقت نفسه، يعبِّر عن موقع قيادي في عمارة الحداثة. و الأمر هو ليس كذلك بالنسبة إلى عمارة حسن فتحي، كما أشرنا سابقاً، لأن هذا الأخير انحصر في تكنولوجيا و شكليات فاتها الزمن قبل عدة قرون، و لذا لا قيمة لها في تطور الحداثة، و لا تؤلف مقوماً في دعم هوية المحل.

بما أن العمارة التقليدية المحلية بحكم كونها عمارة حرفية، لا يمكن تسخير أشكالها في زمن الحاضر، لأن ما تتضمنه من قيم استطيقية كانت انبنت ضمن ظروف جدلية دورة إنتاجية حرفية فاتها الزمن. و الحاضر لا يتعامل مع المادة الخام إلا باستخدام تكنولوجيا المكننة، سوى حالات خاصة خارج الممارسة الاعتيادية، كممارسات الحفاظ على مصنّعات تراثية حرفية.

٧ ـ العولمة و الشكل الهجين

ابتكرت العولمة تكنولوجيات ممكننة متقدمة، هيأت لمجتمع الإنسان كماً هائلاً من فائض الطاقة المتوافرة في تفعيل الدورة الإنتاجية. و بسبب هذا الفائض، أصبحت ممارسة قيادة الدورة الإنتاجية مسرفة، و لا تعي أنها تسرف الفائض في الإنتاج الذي أحدثته المكننة. لأن التعامل معها فقد التماس السبرياني. فأصبح من الممكن تأمين و إدامة شكل ما عن طريق استنفاد هذا الفائض، من غير تحقيق صفة الأبتمال لمرحلة ما أو حقبة معينة في الزمن. و هنا يكمن مصدر قدرة الإنسان، أن يدوم في الوجود لحقبة ما، مع أشكال و تكنولوجيات يسخّرها في معيشه اليومي، خارج ضرورات تحقيق صفة الأبتمال. إنها حالة يتفرد بها إنتاج الإنسان، بخلاف الكائنات الحية الأخرى. لقد تضمن الإنتاج الحرفي في السابق، آلية التصحيح الذاتي، فتلغى هذه الآلية أو يُخفّف هذا الخلل، إلا أن القدرات الإنتاجية التي ابتكرتها العولمة عطّلت لدرجة ما آلية التصحيح الذاتي.

الفصل التاسع عشر

خصوصية الحداثة و مهمة قادة عمارة الوطن العربي

١ ـ عجزت الأيديولوجيا و التربية في الوطن العربي عن مواجهة العولمة

كما أن الكثير من المجتمعات الأوروبية أحدثت النقلة الفكرية، و انتقلت من المجتمع الزراعي، و ما يتضمن من أنظمة استبدادية و رؤى غيبية، فأسست لنفسها صيغة معينة للعقلانية و الحداثة، و تنظيم مجتمع مدني انبنى على تعدد تقاليده المحلية و تنوعها؛ فكذلك يتعين للعوالم الأخرى، كالوطن العربي، أن يبحث في مقومات المعاصرة و الحداثة و يفاعلها، فيمنح الحق لنفسه بأن يقْدم على نقلة مناسبة ضمن تلك المبادئ المعرفية، أشبه بما حققته أوروبا من قبله في العلوم و الفنون و الإنسانيات بصيغها العميمة. و عليه أن يحققها بصيغ تتضمن كلتشريات رمزية و استطيقية تعبّر عن خصوصياته. فيكون بذلك قد حقق رؤى و أشكالاً حديثة، تضاف إلى معالم الحداثة، و بهذا يكون قد أغنى حضارة الحداثة العالمية.

لا تتحقق هذه النقلة ما لم يقْدم الفكر العربي القيادي و يتجاوز مختلف الكلتشريات التي أصبحت سلبية منذ أن تأسس المجتمع المدني و تجاوزها، المتمثلة بمختلف العلاقات الفئوية: كالإثنية و الطائفية و الدينية، و غيرها من الكلتشريات الغيبية، و أساطيرها و أوهامها. و يقْدم على انتقاء البعض من معالم خصوصياته لأشكال المصنَّعات، و يفصلها عن واقع ظرف تصنيعها، و يجرِّد معالمها. و من ثم يخضعها إلى متطلبات الحداثة، و يدمجها ضمن الأشكال الحديثة التي يعبّر بها عن خصوصيته ضمن عمومية الحداثة. و بهذه الحركة المعرفية الاستطيقية، يكون قد أضاف من خصوصياته الحديثة إلى عمومية الحداثة.

شرط هذه النقلة، أن يكون حراً في قدرة فصل و تجريد و انتقاء الأشكال المعمارية الحرفية التقليدية، باستقلال كلي عن أهميتها الرمزية في الماضي و ارتباطها مع أيديولوجية المجتمع التقليدي.

تكمن صعوبة النقلة من الإنتاج الحرفي اليدوي السبرياني إلى الإنتاج الممكنن، في تفهم واقعية تغيّر دور الفكر و وعيه بالتغيير الجذري الذي يحصل في التعامل مع المادة. و سبب ذلك، أن التعامل الحرفي اليدوي، هو سبرياني طبيعي بيولوجي يشترك الإنسان فيه مع الحيوانات كافة، فهو تجاوب غريزي عند التعامل مع خصائص المادة، إذ يرث الإنسان القدرة على التعامل السبرياني، بصورة طبيعية حدسية، ضمن تجربة المعيش. بينما يتطلب تفهم التعامل مع المكننة، معرفة جذرية جديدة، لأنه تعامل يحصل من غير تماس مباشر مع المادة، أو حس مباشر و آني مع متطلبات خصائصها.

لذا فإن اكتشاف مبادئ بنيوية ظاهرة العمارة و معرفتها، و البحث فيها، و التي أشرنا إليها في الفصل الرابع، ستهيئ المعرفة النظرية المتطلبة، لقيادة سيرورة التباين بين هذين النوعين من التعامل مع المادة. عند ذاك يسخّر قادة تربية المجتمع هذه المعرفة، سواء في مجال التصميم و التصنيع، أو المجال الأكاديمي، فيهيئون استراتيجية مناسبة لتربية تحقق تعاملاً معرفياً و حسياً مناسباً مع تفعيل المكننة.

هذا لا يعني أن الفرد المتعامل مع المادة، لا يتمكن من الوعي بالتباين بين هذين النوعين من التعامل، و ينظم ممارساته مع متطلبات كل منهما، بل يعني ما لم يعِ معرفياً التباين بين بنيوية المتطلبات الفكرية للتعامل السبرياني في مقابل اللا سبرياني، ستبقى الممارسة حدسية، لا تؤلف معرفة مناسبة لبرمجة التربية و التعليم في ظرف تسارع تطور آليات الماكينة.

٢ ـ إشكالية الحداثة

لقد حققت الكثير من المجتمعات الأوروبية النقلة الفكرية، و انتقلت من المجتمع الزراعي الأهلي، و ما يتضمن من أنظمة استبدادية و رؤى غيبية، فأسست لنفسها صيغة معينة للعقلانية و الحداثة، و تنظيم مجتمع مدني انبنى على تعدد تقاليدها المحلية و تنوعها. فكذلك يتعين للعوالم الأخرى، كالوطن العربي، أن يبحث في مقوِّمات المعاصرة و الحداثة و يفاعلها. و يحقق لنفسه نقلة مناسبة ضمن تلك المبادئ المعرفية، أشبه بما حققته المعرفة العلمية و الليبرالية في أوروبا، التي قادها الإلحاد، في مختلف مجالات العلوم و الفنون و الإنسانيات بصيغها العميمة. و عليه أن يحققها بصيغ تتضمن كلتشريات رمزية و استطيقية تعبّر عن خصوصياته. فيكون بذلك الفكر العربي قد حقّق رؤى و أشكالاً حديثة، تضاف إلى معالم الحداثة، و يغني بها تكوين الحداثة العالمية، بصفته مقوماً فاعلاً آخر في هذا التكوين.

لا تتحقق هذه النقلة ما لم يظهر فكر عربي قيادي يتمكن من تجاوز مختلف الكلتشريات التي أصبحت سلبية منذ أن تأسس المجتمع المدني، المتمثلة بمختلف العلاقات الفئوية و أيديولوجياتها الغيبية و أساطيرها و أوهامها، كالإثنية و السحر و الأديان و الطائفية و القومية و غيرها من مقومات الهوية. فيقدم على انتقاء البعض من معالم خصوصياته لأشكال المصنَّعات، ويفصلها عن واقع ظرف تصنيعها الحرفي، أي يجرّدها من ضرورات تصنيعها، و يصهرها ضمن معالم يبتكرها كمقوم في تركيب هوية حديثة تعبّر عن خصوصيته الجديدة. إن شرط هذه النقلة، أن يكون ملماً بمتطلبات تكنولوجية المكننة.

بمعنى، تفترض مسبقاً هذه النقلة تفعيل سيرورة النقلة من المجتمع الأهلي إلى المجتمع المدني، و تليها نقلة من وعي العمارة الحرفة اليدوية إلى وعي العمارة الممكننة. و هي ليست نقلة سهلة المنال، و إنما تتطلب قدرات فكر فعّال يتمكن من ابتكار أيديولوجية و آليات متوافقة مع متطلبات الحداثة.

هناك سببان للصعوبة التعجيزية لهذه النقلة. فمن غير الاكتفاء و تجاوز هذين الشرطين، تصبح الحركة مظاهر و استنساخ لا أكثر.

تفترض النقلة من عمارة الحرفة إلى عمارة المكننة، نقلة متداخلة من المجتمع الأهلي إلى المجتمع المدني، و بقدر ما تنتقل إرادة الذات إلى مبادئ المجتمع المدني، من حرية منح الذات لذاتها، بما في ذلك حرية المساءلة و الشك. و هي الحرية المناسبة للبحث في بنيوية كلا الدورتين الإنتاجية: عمارة الحرفة اليدوية و عمارة المكننة، عند ذاك ستعي الذات الفاعلة دور الفكر في هاتين الصيغتين من الدورة الإنتاجية: موقع الفكر في التعامل السبرياني، الآني و المباشر مع المادة.

لا توجد صعوبة للنقلة من الإنتاج الحرفي اليدوي السبرياني إلى الإنتاج الممكنن، سوى تطور المعرفة العلمية و ابتكار الماكينة، كأي ابتكار آخر. إلا أن الصعوبة تكمن في تفهم متطلبات هذه النقلة السيكولوجية و إدارة العلاقات الإنتاجية، و التعامل بوعي مدرك بوضوح موضوعي بما تتضمن هذه النقلة من تغيير جذري في تعامل الفكر مع المادة. و سبب ذلك، التعامل الحرفي اليدوي السبرياني. بينما يتطلب التعامل مع المكننة، معرفة من نوع جذري جديد، تقودها كلتشرية جديدة، تعامل من غير تماس مباشر مع المادة، عن طريق توسط الماكينة، و ضمن معرفة عملية في استعمال الماكينة، و أغلبها معرفة مسبقة تتحقق في مختبرات الاختصاص.

لقد سبب هذا التغير الجذري الذي حصل بسبب ابتكار الماكينة، و في تفعيل الدورة الإنتاجية، في أنه سرَّع التغير في المعرفة المتطلبة لابتكار الماكينة و التعامل معها و قيادتها، في حقبة لا تزيد على القرن و نصف القرن، و هو ما جعل المجتمع بعامته غير متهيئ لاستيعاب متطلبات المعرفة التي أحدثتها هذه النقلة في تفعيل الدورة الإنتاجية. كما لم يتمكن المجتمع بعامته من تهيئة التربية المناسبة لتقبل هذا التغيير و استيعاب متطلباته، الأمر الذي أدى إلى عجز تحقيق تلقٍّ يتوافق مع التقدم المعرفي.

و من بين أهم أسباب عجز القدرات التربوية عن تهيئة الكلتشريات المناسبة هو أن التنظير كان، و لم يزل، معوقاً بالنظريات المثالية الإغريقية التي ورثها عصر النهضة، و التي امتدت إلى الحداثة، أي أن التلوث الذي نشاهده و نتعايش معه في مدننا و قرانا، و مختلف المصنّعات التي نعيش معها في مساكننا و ملبسنا، لا يؤلف تلوث ضرورة متأصلة، لا في التعمير و لا في الحداثة، لذا يمكن تخفيف حدته، بل تجاوزه. و تبعاً لذلك، يمكن اعتبار الخلل الذي نشاهده في البيئة المعمرة، يؤلف حالة طارئة، و يتعين مواجهتها و تجاوزها.

فإذا جاز لنا أن نختزل هموم هذه الإشكالية، فربما يجوز أن نحدد قيمة شبكة كلتشريات لأي جماعة أو أمة أو عهد أو حضارة، و في أي مرحلة من تاريخ تطور حضارة الإنسان، ذلك إذا ما أكدنا قيمتين: **أولاً**، دور حرية الفكر في إدارة التعامل مع البيئة، الطبيعية و الاجتماعية، و هي حرية قدرة البحث في خصائص المادة، و تشترط هذه الحرية قدرة فكر الذات مسبقاً على أن تتجاوز المحددات الأيديولوجية، بما في ذلك النسبة و الأديان و السياسة و غيرها. **ثانياً**، موقع الفرد ضمن تركيب العلاقات الاجتماعية، و هي الذات المستقلة المتفردة بذاتها و لذاتها، أي الذات الواعية بأهمية حرية ذاتها ضمن تطور هموم حضارة الإنسان.

(إن شرط الوعي بهاتين القيمتين هو الوعي بأن الإلحاد ألّف، في أي من مراحل تطور حضارة الإنسان العاقل، و كان و سيبقى الآلية المعرفية لتطور الفكر الذي يقود تطور الحضارة. و كما جاء تعريف الإلحاد في المبحث الخامس من الفصل العاشر، فهو الوعي بأنه لا يوجد فكر غير فكر الإنسان، و تالياً، لا بحث معرفياً غير ذلك في خصائص المادة، و تأثيرها في تركيب مجتمع الإنسان).

الخلاصة

كنا بيَّنا في الفصل الرابع، أن الآلية التي تقود الدورة الإنتاجية، هي التفاعل الجدلي بين المقومين: من جهة المطلب الاجتماعي، و في مقابل التكنولوجيا القائمة الفعالة، لا تتحرك الدورة الإنتاجية، ما لم يكن هناك فكر فعال يقصد هذه الحركة.

١ ـ تغيير الدورة الإنتاجية

كلما يحصل تغير في أحدى المقومين، سواء أكان تعديلاً أو تحسيناً في مقومات التكنولوجيا الفعّالة، أو في أحدى مقومات المطلب الاجتماعي، ستؤدي هذه المتغيرات، إلى إحداث تغيير جديد في تفعيل حركة الدورة. و لا تحصل حركة التغيير من غير تغيير متوافق في الجهد البشري و الطاقة المستنفدة.

و يحصل هدف التغيير في التفاعل الجدلي بسبب ثلاثة عوامل، مجتمعة أو منفردة: تحسين كفاءة تفعيل حركة الدورة، من حيث استنفاد جهد الفاعلين في تفعيل حركتها، من جهة، و كمٍّ الطاقة المستنفدة في الجهة المقابلة. أو بسبب تحديث التكنولوجيا الفعّالة، أو ابتكار مطلب اجتماعي جديد.

يؤدي كل من هذه المتغيرات و التعديلات، تعديلاً في شكل المصنَّع و الطراز الذي يعبّر عن هذه المتغيرات، و التي بدورها تسبب تغييراً في الدورة الإنتاجية.

٢ ـ المكننة

بدأ منذ منتصف القرن الثامن عشر ابتكار استعمال المكننة في الإنتاج، و بهذا يتحقق الاستغناء عن الكثير من الجهد البشري، و تبعاً لذلك ظهرت وظائف عمل جديد من نوع جديد، ليست حرفة يتعين أن يتدرب عليها الجهد بشري، و التي تتوافق مع متطلبات تشغيل الماكينة، بدلاً من استعمال اليد و الاعتماد على الجهد البشري. فزالت بعض الوظائف التي كان يحققها هذا الجهد. بمعنى، أنه بظهور ابتكار جديد في التكنولوجيا الاجتماعية، كان لا بدّ من أن تظهر وظائف عمل جديد، و تربية و تدريب جديدان.

فمثلاً، توسع في بداية القرن العشرين إنتاج السيارة، فاستبدل الحوذي بسائق السيارة. و خلال عقدين، استغني إلى حد كبير عن سائق السيارة. بسبب تقدم ثقافة المجتمع و سهولة التدريب على سياقتها، و عمت و توسعت عن طريق السائق الممتهن، ثم انحصرت أغلب واجباته بحالات رسمانية و وظائف خدمات اجتماعية. من غير هذا، تدربت عامة الناس على سياقة السيارة. و من خلال هذه النقلة تم الاستغناء عن الحصان، الذي كان يستعمل في النقل المدني و الخدمات التجارية و العسكرية، و لم يبقَ من استعماله إلا في الحالات الرسمانية التقليدية الخاصة.

قبل هذا الظرف المعرفي ابتُكِرَت المكننة، و توسعت. فظهرت ردود فعل ضدها، في كلا المجالين: التنظير الأكاديمي و بين القوى العاملة، حيث ظهرت حركة أقدمت على تحطيم بعض المكائن. تمثلت هذه الحركة باللودايتيين Luddites في إنكلترا، و هم جماعة قليلة من العمال بقيادة العامل لودايت Luddite، حيث اعتبر هؤلاء العمال أن سبب بطالتهم هي المكننة، و أنها ستسلبهم من العمل، كما سيتمكن صاحب العمل من تغيير شروط و وظائف العمل لصالحه.

لقد كانت إنكلترا في القرن الثامن عشر هي الطليعة في ابتكار المكننة، ما أدى إلى توسع تجارتها عالمياً بسبب كفاءة و سرعة الإنتاج الممكنن. مع ذلك، سبب الإنتاج الممكنن تخفيف حدة جهد العمل، فاكتسب العمال القليل من أيام الراحة و عطلة و النزهة.

كانت الحالة مشابهة في أمريكا في القرن التاسع عشر، حيث انتشرت الأدوات و المكائن الكهربائية، فأخذت بدورها الموقع الطليعي في التجارة العالمية. ظهرت الأدوات الكهربائية في الدور، كاستعمال غسالة الملابس و الصحون و المنظفة و مكيفة

الهواء و غيرها من الأدوات الكثيرة. فتغيرت صيغة معيش المرأة الأمريكية و تجاوزت الكثير من الجهد البيتي الممل. و أصبحت تمتلك الوقت المناسب للاستمتاع و اللهو، كالرياضة و الرقص و الدراسة. فتمكنت خلال فترة وجيزة من أن تنقل موقع الكثير من عملها من الدار إلى المكاتب التجارية و الحكومية، و من ثم ارتقائها إلى موقع مديري إدارة المكاتب الحكومية و العمل و المقام الأكاديمي.

٣ ـ الروبوط

إن تشغيل المكننة بما في ذلك كهربة الإنتاج و الخدمات المنزلية، تجاوز الكثير من ضرورات تسخير اليد في الإنتاج. مع ذلك لم تُحدث المكننة و الكهرباء تغيراً جذرياً في سيكولوجية المؤدي. سيتغير كل هذا عند مواجهة الروبوط (Robot).

أدى ابتكار الروبوط إلى تقليل الجهد البشري في إرضاء الحاجة، القائمة منها أو الجديدة. و أصبحت، للسبب نفسه، آلية الروبوط بصيغه الأولية تستنفد غالب طاقة الإنتاج. بمعنى، سيلغي استعمال الروبوط أو يقلل، إلى درجة كبيرة، الجهد البشري المستنفد لإرضاء الحاجة نفسها. كما ستستبدل الكثير من الوظائف التي كانت تحققها اليد، و تبتكر وظائف جديدة بديلة منها، ذلك بسبب استعمال الروبوط، لأن تشغيله لا يتطلب جهداً بشرياً كبيراً، بل ينحصر أغلب تفعيل الروبوط في استنفاد الطاقة حصراً.

نحن الآن في دور فتح أبوابنا في المسكن و في محل العمل و الجامعة و مراكز البحوث لدخول الروبوط، الذي سيحدث تغيراً جذرياً، ليس فقط في العلاقة بين اليد و العمل و ما تتضمن من جهد و مادة، بل كذلك بين الشعوب الحرة التي ترتقي و تستخدم الروبوط في مختلف مجالات المعيش، في مقابل تلك الشعوب التي تخضع لأيديولوجيات متخلفة و تنوء تحت عبء الأوهام و الأشباح، حيث تعجز عن أن تحرر نفسها من قيودها. ستتوسع الفجوة المعرفية و صيغ المعيش بين هذين العالمين، عالم الروبوط في مقابل عالم التخلف.

لذا ستفرغ معظم المعامل، حتى المتخصصة منها، حيث يسخر الروبوط في أغلب سيرورات الإنتاج، فسيتجاوز الإنتاج معظم عمل اليد و العمل المضني، الممل. و بهذه الحركة سيستغني الإنتاج عن أكثر المحتبسين في العمل اليدوي الشاق (Drudgery) و الممل. سيحصل فراغ في حياة الناس، إن كانوا يعملون في المكاتب أو الجامعات أو ربات البيوت، إذ إنهم لم يتدربوا على كيفية تسخير الوقت في الثقافة و الاستمتاع

كالرياضة و الرقص و ابتكار و ممارسة الفنون. عند ذاك سيعم الفكر المبتكر الفعّال في تفعيل مسيرة حضارة الإنسان.

يمكن لنا أن نتكهن معيش المستقبل مع الروبوط، و لكن هذا التكهن سينبنى على كفاءة منهجية الروبوط في الوقت الحاضر، الذي هو مبرمج حسب قدرات الكمبيوتر الرقمي المتوافر حالياً. و من الصعب التكهن كيف سيصبح التغير بعد أن يتطور الكمبيوتر، و هو في دور الانتقال إلى منهجية الكم و البيولوجية. فستتوسع قدرات الروبوط، أضعاف ما عليه مع الكمبيوتر الرقمي. كما لا يمكن تكهن ما ستكون سرعة تطور المناهج بعد أن تكون قد تحررت أغلب العقول من سيكولوجية العمل اليدوي!

٤ ـ الفكر الحر

إن الفكر الحر، لا يركد. فالابتكار عنده ضرورة وجودية، إلا أن المجتمع يهاب المتغيرات في الوهلة الأولى لأنها تُحدث تغيراً في مواقع الفرد المستقرة في العمل و المعيش، فيسعى إلى الاستقرار و يعطل التطور، عن طريق ابتكار قوى شبحية يسخّرها في السيطرة على تجميد حركة التطور التكنولوجي المتمثلة بالحركات الرجعية. إلا أن الابتكار الصالح يخفف كم الجهد المستنفد في العمل ضمن وظيفة عمل الفرد عامة، ما يجعل البضائع و السلع متوافرة أكثر لعامة الناس، عدا الجماعات المتخلفة و المحتبسة ضمن أيديولوجيات ابتكرت هي أصلاً متخلفة عن سيرورة حضارة الإنسان.

٥ ـ تطور الحضارة و سهم الزمن

كانت في الماضي سرعة ابتكار التكنولوجيا التي تستحدث أو تلغي وظائف الحاجة الاجتماعية، تحصل غالباً في توافق مناسب مع قدرة التربية الاجتماعية على استيعاب هذه المتغيرات المتطلبة جهداً بشرياً و طاقة مادية. و يحصل سد الفجوة بينهم غالباً في وقت مناسب، و إلا تخلفت تلك الجماعة عن سرعة سيرورة سهم حضارة الإنسان.

لا تتغير سرعة سهم الزمن، لأنها دلالة على سرعة الأرض حول الشمس، بينما سهم حضارة الإنسان مستحدث مع ظهور تطور قدرات فكر حضارة الإنسان. تتقدم

بعض الشعوب عن غيرها في قيادة الحضارة، فتقود سهم الحضارة، و أحياناً هي و غيرها تتخلف، عند ذاك تقود الحضارة غيرها من الشعوب أو الجماعات، ما يعني أن سهم سير حضارة الإنسان يتوافق مع سرعة سهم الزمن.

كلما تظهر الفرصة و البيئة المناسبة لقدرات الابتكار، يقدم فرد و يحقق ابتكاراً يتوافق و يرضي الحاجة التي بدأت تظهر معالمها، و بسبب الابتكار تظهر حاجة اجتماعية جديدة. فالفكر المبتكر ضرورة وجودية. و كما بينّا سابقاً، فكلما يحصل ابتكار جديد سيحدث وظيفة اجتماعية جديدة، و كل وظيفة جديدة تؤثر في نظام توزيع وظائف أفراد المجتمع، مهما كان موقعهم ضمن فئات المجتمع.

و كل حركة في تنظيم مواقع أفراد المجتمع، هي تغيير التوازن القائم لعلاقات توزيع العمل وجهد الأفراد، فترتبك سيكولوجية المجتمع، و هنا تكمن أسباب ظهور الأيديولوجيات التي أهمها الأديان، لأنها تبتكر و تدعي بأن الابتكار ليس من عمل الفكر، بل هو فوقي، فتؤمن الاستقرار النسبي، و الخداع، في الزمن. تسعى هذه الأديان إلى تحقيق وظيفة كبت تأثير الابتكار، فتخفف من ارتباك سيكولوجية المجتمع. و هكذا فإن التقدم المعرفي هو في حالات من تطور تعثر، و تناقض و خصام بين الفكر الحر المبتكر، و في المقابل الفكر الرجعي عامة، و الديني خاصة، و هما المسببان للردات المعرفية في تاريخ تطور مجتمع الإنسان. تؤدي كل من هذه الردات المعرفية إلى تأخر تلك الجماعة أو المجتمع عن سيرورة سهم حضارة الإنسان. إلا إن مسيرة حضارة الإنسان، بالرغم من كل العراقيل و إرهاب الفكر و ما يتعرض له من إهمال و قتل، فهي تواكب سيرورة سهم تطور فكر حضارة الإنسان. و هي دائماً لا تخل، إن لم نقل في المجتمع نفسه، و تواكب سيرورة سهم الزمن في مجتمعات غيرها. لقد توسعت النفوس بسبب تطور العلاج الصحي، و تجاوزت المعرفة الكثير من الأوهام، سواء منها تلك ضمن أيديولوجية الأديان، أو الشعبية منها.

٦ ـ وصف تطور طرز العمارة

و أخيراً يتعين أن نتذكر أن مختلف طرز العمارة ظهرت نتيجة للتفاعل الجدلي بين كل من صيغ الحاجة التي هي في تطور و تنوع بحركة لا تنتهي، و كل من هذه الصيغ تبتكر مع كل صيغة جديدة ما يبتكر تكنولوجيا جديدة. و بسبب الفكر الفعّال الذي لا يركد، و لا بد من أن يبتكر المعرفة التي تقترب تدريجياً من واقع الظواهر الطبيعية

و الاجتماعية، و يتجاوز أوهام السحر و الأديان مع ما تتضمن من كيانات وهمية و أشباح، و تتجاوز إرادته الأوهام التي يبتكرها و يستورثها.

هذه و غيرها من التكنولوجيات كحركة يقودها أفراد ماهرون مبتكرون، هدفهم تغيير المادة الخام ليجعل منها كل فرد أداة صالحة ترضي ذاته كذات، و ترضي حاجة اجتماعية قائمة أو يبتكرها و يصيغها و يضيفها إلى مجموع الحاجة الاجتماعية. فإذاً المعمار، و غيره من العاملين المفكرين، يبتكرون الحاجة و يحولون المادة الخام لتأخذ شكل مصنّع يرضي الحاجة الجديدة، فيتوسع مجال المعيش المريح، بالنسبة إلى الذات المستمتعة لذاتها.

سيعني هذا أن تطور مجتمع الإنسان، إلى حدّ ما ظهر، يمكن اختزاله بثلاث مراحل، كنا قد أشرنا إليها سابقاً. أولها، عندما جابه الإنسان العاقل ظواهر عالمه، اعتبر كلاً منها ذاتاً أشبه بذاته، و أخذ يخاطبها كأنها أرواح أشبه بذاته، و لذا في قدرته السيطرة عليها. ظهرت هذه الرؤية، و ابتكرت الأرواح التي تمثل مادية الظواهر. و كان هذا في مرحلة مجتمع الصيد والجني.

أما في المجتمع الزراعي، فقد جعل الفكر من هذه الأرواح آلهة، و أصبحت كيانات تمثل مادية الظواهر، و لكنها تمتلك إرادة مستقلة عنه، فأخذ يتوسل إليها و يقدم لها القرابين، و يبني لها المعابد، و التماثيل التي تمثلها، فظهر تمثال مؤنس يمثل زيوس، و إله الشمس، و تماثيل لجميع الآلهة التي تمثل مادية إحدى الظواهر.

ابتكرت الديانة الزردشتية، في زمن أقل عن ثلاثة آلاف عام، التي تقول بإلهين، بدلاً من تعدد الآلهة. يمثل هذان الإلهان، إله الخير أهورا مازدا، و إله الشر أهريمان، و كلاهما خارج مادية الظواهر، و خارج مادية الكون. و لذا فهما يقودان الظواهر و مختلف نواحي مجتمع الإنسان. و بما أنه لا يمكن أن يوجد شيء أو فضاء خارج مادية الكون، ففي الواقع هما شبحان، ابتكرهما الفكر، و سخرهما ليقودا مجتمع الإنسان ضمن المراحل الأولية من تطور الفكر.

لقد ظهرت هذه الرؤى الثنيوية، كردود فعل ضد المادية و العقلانية الإغريقية. و لذا تعتبر هذه الرؤى الزردشتية، أهم ردة معرفية في تاريخ تطور الفكر. ثم ظهرت الإبراهيميات ضمن هيمنة الإمبراطورية الفارسية. فاعتمدت رؤى الثنيوية أيضاً. تؤلف آلهة هذه الرؤى، أشباحاً تكمن فوق الغيوم، و يرقد وكلاؤها في القبور. فهي أشباح،

لأنها لا تمثل أو تجسد أو ترتبط بمادة، بل جاءت رؤيتها بكونها ليست مادة و خارج الكون[1].

لنتأمل برهة في كم الجهد الفكري و الطاقة المادية التي تستنفد في إرضاء متطلبات هذا التعبد، من بناء المعابد و الجهد في ممارسة طقوس التعبد. إلا أنها ضرورة مرحلية في تطور و نمو الفكر. لا يعني هذا أنه لم يكن من الممكن، أن يتخذ تطور فكر حضارة الإنسان نهجاً آخر.

لقد انتكست الرؤى المادية الإغريقية، و هيمنت الإبراهيميات على معظم فكر مجتمع الإنسان. إلا إن الفكر عند تعامله العملي و الملموس مع مادة الظواهر، لا بدّ من أن يعي بالبعض من خصائصها المادية، سواء أكان وعياً ضمنياً أم وعياً مباشراً. و من غير هذا الوعي، يعجز التعامل مع خصائص المادة.

و لكن الفكر، بحكم تعامله مع خصائص المادة، لا بد في مرحلة ما، أن يتجاوز هذه الأوهام. و هكذا أحيت المادية الإغريقية مبادئها الأولية، بعد ظلمات دامت عدة قرون سببتها هيمنة الإبراهيميات على الفكر في أوروبا. أحيت المعتزلة بعض الرؤى المادية، فتبنتها السكولاستية لتؤلف قاعدة ظهور عصر النهضة.

و مع التشخص الذي ظهر و نضج في ابتكار فنون عصر النهضة و ممارستها، تمكن الفكر من تجاوز الكثير من أوهام السحر و الأديان، فنشطت المادية و جاءت أولاً بالإنسانيات و مبادئ العلوم المعاصرة و الرؤى المادية التي أخذت تقود البحث في خصائص مادة الظواهر.

الإنتاج لدى مجتمع الإنسان، أو منذ أن ظهر الإنسان العاقل، يتصف بمنحيين: أولاً الحرفي. و المصنعات الحرفية التي حققها المجتمع الحرفي و الفرد الحرفي. و هي التي بطبيعتها ترضي مركب الحاجة بمختلف تكوينها و تطورها. ثم ظهر الفنان لأول مرة في المجتمع الإغريقي. و الفنان هو الحرفي المميز و المتفرد. أخمدت هذه القدرات في مجتمع القرون الوسطى، حتى و إن ظهر في مجتمع عصر النهضة، و كان بظهوره أن تكوَّن مجتمع عصر النهضة.

---

(١) تشير علوم الفلك الحديثة إلى أنه لا يوجد فضاء خال في الكون، و لا يوجد فضاء خارج الكون. الكون يتوسّع مع توسّع المادّة. أو تتوسّع مادة الكون، فتتوسّع سِعَة الكون معها.

الاستطيقية هي الرؤى و المعرفية التي تعالج ضمن ميدان المحسوس و الذوق و قدرات التخيل.

في حين أن الحرفي يكون محدداً بمرجعية المجتمع الذي يعمل فيه، فإن الفنان في المقابل هو ذلك الحرفي المتميز و الذي منح الحرية لنفسه أن يتجاوز هذه المرجعية، و بهذا يكون قد وسع المرجعية نفسها.

لم يُلد الإنسان مع وعي واضح في الذاكرة على الشكل المبتمل و المهرمن، و لكن يُلد مع قدرات الوعي لهذه الصفات. فإن تعرض الفكر إلى تجربة أولية لهذه الصفات وممارسة التجربة في تلقٍّ جيد و خبرة التعامل معها، وبناء خزين معرفي لهذه الصفات و صيغ تفعيل هذه الصفات؛ و إذا استمر تعرض الفكر لظرف تجربة التعامل مع هذه الصفات، ابتكارها و/ أو تلقيها، فيكون الفكر قد بنى خزيناً معرفياً و حسياً لهذه الصفات، و ممارستها و ابتكار الجديد منها. إنها حالة تفعيل قدرات التفكر و التحسس، مدعمة بالخزين المعرفي حصيلة للتجربة السابقة، في تفاعل مع ظروف البيئة المعيشة. إننا لا نتكلم على قدرات الذاكرة الواعية بذاتها، و إنما كذلك الـ «قبلية» (a priory)، لأن هذه الأخيرة تفترض قدرات معرفية ضمنية، كما لو كانت خارج التجربة، فيسخرها المبتكر لتؤلف الطابع الذي يميز طرازه أو طابع الجماعة أو المرحلة.

الاستطيقية هي فلسفة حركة تجاوز عبثية وعي الإنسان بوجوده، حيث يقدم الفرد أو الجماعة و يبتكرون حركات بدنية هدفها الاستمتاع بوعي الوجود. لا تنضج هذه الحركات ما لم تتحقق ضمن هذه الحركة صفة الأبتمال و الهارموني في حركة البدن على المادة، ذلك في مختلف المجالات، كـ الرقص و الرسم و الغناء، وغيرها من المجالات الكثيرة، حيث تسخر هذه الحركات الاستمتاع بالوجود خارج هموم إدامة البدن و التكاثر. فقط في تفعيل مثل هذه الحركات خارج هموم إدامة الوجود يتمكن الفرد من الاستمتاع بوجوده، و بهذا يتجاوز عبثية الوجود البيولوجي.

الاستطيقية هي فلسفة الوعي بتجاوز عبثية الوجود، كما هي فلسفة ابتكار أداة التمتع بالوجود أو تحقيق الاستمتاع به.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

إهرنبرغ، جون. **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**. ترجمة علي حاكم صالح و حسن ناظم؛ مراجعة فالح عبد الجبار. بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ ٢٠٠٨. (علوم إنسانية و اجتماعية)

إينيك، ناتالي. **سوسيولوجيا الفن**. ترجمة حسين جواد قبيسي؛ مراجعة فواز الحسامي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١. (آداب و فنون)

بدوي، عبد الرحمن. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**. ط ٤. القاهرة: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠.

بوركهارت، جون لويس. **ملاحظات عن البدو والوهابيين**. ترجمة غاندي المهتار. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٥.

جاد، محمود محمّد. **النظرية الاجتماعية: الاتجاهات والتيّارات الكلاسيكية**. بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، ٢٠١٣.

جيميز، مارك. **ما الجمالية؟** ترجمة شربل داغر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩. (الفلسفة)

الحجّاج، كاظم. **المرأة والجنس: بين الأساطير والأديان**. بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، ٢٠٠٢.

شرارة، بلقيس. **الطباخ: دوره في حضارة الإنسان: التطور التاريخي والسوسيولوجي للطبخ وآداب المائدة**. بيروت: دار المدى، ٢٠١٢.

شكسبير، وليم. **مكبث**. ترجمة و تعليق صلاح نيازي. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤. ٢ ج.

علي، جواد. **المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية**. تحقيق العيد دودو. ط ٢. بيروت: منشورات الجمل، ٢٠٠٦.

عوض، رمسيس. **ملحدون محدثون ومعاصرون**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٨.

غالب، مصطفى. **أبقراط**. بيروت: دار الهلال، ١٩٨٦. (في سبيل موسوعة فلسفية؛ ١٥)

ـــــــــــ و خليل شرف الدين. **في سبيل موسوعة فلسفية**. بيروت: دار الهلال، [د. ت.]. ٦ ج.

غِدِنْز، أنتوني. **علم الاجتماع: مع مدخلات عربية**. بمساعدة كارين بيردسال. ترجمة و تقديم فايز الصُيّاغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥. (علوم إنسانية و اجتماعية)

فهيم، حسين. **قصّة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، ١٩٨٦. (عالم المعرفة؛ ٩٨)

فيغاريلّو، جورج. **تاريخ الجمال: الجسد وفن التزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا**. ترجمة جمال شحيّد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١. (علوم إنسانية و اجتماعية)

قاشا، سهيل. **تاريخ الفكر في العراق القديم**. بيروت: دار التنوير؛ مكتبة السائح، ٢٠١٠.

ـــــــــــ. **المعتزلة: ثورة الفكر الإسلامي الحرّ**. بيروت: دار التنوير؛ مكتبة السائح، ٢٠١٠.

لاوتسه، تشانغ تسه. **كتاب التاو**. ترجمة وتحقيق هادي العلوي. بيروت: دار المدى، ٢٠٠٧. (سلسلة الأعمال الكاملة؛ ٤)

ليبس، يوليوس. **أصل الأشياء: بدايات الثقافة الإنسانية**. ترجمة كامل إسماعيل. بيروت: دار المدى، ٢٠٠٦.

٢ ـ الأجنبية

Books

Arieti, Silvano. *Creativity: The Magic Synthesis*. 2nd ed. London: Basic Books, 1976.

Art Deco, 1010-1939. Edited by Charlotte Benton and Tim Benton and Chislaine Wood. London: V and A Publicaions, 2003.

Bayer, Patricia. *Art Deco Architecture: Design, Decoration, and Detail from the Twenties and Thirties*. New York: Thames and Hudson, 1992.

Becker, Ernest. *The Denial of Death*. New York: Free Press, 1997.

Berger, Peter L. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. Sioux City, NY: Anchor books and Tracts, 1963.

Bottomore, Tom [et al.] (eds.). *Dictionary Marxist Thought*. 2nd ed. Blackwell: Blackwell Publishing Limited, 1998.

Chadirji, Rifat. *Concepts and Influences: Towards a Regionalized International Architecture*. London; New York; Sydney: John Wiley and Sons, 1986.

Childe, Gordon. *What Happened in History*. London: Penguin Books, 1948.

Chou, Mark. *Greek Tragedy and Contemporary Democracy*. New York: Bloomsbury Academic, 2012.

Clark, Kenneth. *The Nude: A Study in Ideal Form*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972. (A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts; Book 2)

The Encyclopaedia of Religion and Ethics: Complete Set of 13 volumes. Edited by James Hastings. London; New York; Sydney; New Delhi: Bloomsbury T and T Clark, 2000.

Engles, Friedrich. *The Condition of the Working Class in England*. Introdution by Tristram Hunt. New York: Penguin Classics, 2009.

Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Edited by Robert Fraser. New York: Oxford University Press, 2009. (Oxford World's Classics)

Gardner, Howard E. *Creating Minds: An Anatomy of Creativity Seen Through the Lives of Freud, Einstein, Picasso, Stravinsky, Eliot, Graham, and Ghandi*. New York: Basic Books, 2011.

———. *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books, 1987.

Harries, Karsten. *The Ethical Function of Architecture*. London: The MIT Press, 1998.

Heinich, Nathalie. *Du Peintre à l'artiste: Artisans et academiciens à l'age classique*. Paris: Editions de Minuit, 1993. (Paradoxe)

Hollier, Denis. *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*. London: The MIT Press, 1992. (October Books)

Janov, Arthur and E. Micheal Holden. *Primal Man: The New Consciousness*. Washington, DC: Crowell, 1975.

Licklider, Heath. *Architectural Scale*. New York: George Braziller, 1965.

Lidwell, William [et al.]. *Universal Principles of Design*. London: Rockport Publishers, 2003.

Panofsky, Erwin. *Gothic, Architecture and Scholasticism*. Saint Vincent: Archabbey Publications, 2005.

Rank, Otto. *Art and Artists: Creative Urge and Personality Development*. Translated by Charles Francis Atkinson. New York: W. W. Norton, 1989.

Rasmussen, Steen Eiler. *Experiencing Architecture*. 2nd ed. London: The MIT Press, 1964.

Smith, Peter F. *Architecture and the Principles of Harmony*. New York: International Specialized Book Service Inc., 1988.

Storr, Anthony. *The Dynamic of Creation*. Broadway, NY: Ballantine Books, 1993.

———. *The Psychology of Everyday Things*. London: Basic Books, 1988.

———. *Solitude: A Return to the Self*. New York: Free Press, 2005.

Tuan, Yi-Fu. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2011.

Tzonis, Alexander and Liane Lefaivre. *Classical Architecture: The Poetics of Order*. London: MIT Press, 1986.

Venturi, Robert. *Complexity and Contradiction in Architecture*. New York: The Museum of Modern Art, 1977.

Wood, Allen. *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Stanford University Press, [n. d.].

Periodicals

The Architects Journal: 17/4/2008.

Journal of Cognitive Neuroscience: vol. 24, 2012.

New Scientist: 1 August 2009; 27 November 2010; 4 December 2010; 23 April 2011; 5 and 21 May 2011; 10 and 24 September 2011; 20 November 2011; 21 January 2012; 14 and 8 February 2012; 10 March 2012; 16 June 2012; 28 July 2012; 8 and 22 September 2012, and 3 November 2012.

Perspective on Psychological Science: vol. 7, 2012.

Political Psychology: vol. 29, 2008.

Psychological Bulletin: vol. 129, 2013.

Reports and Websites

Zerzan, John. «Patriarchy, Civilization, and the Origins of Gender.» The Anarchist Library Anti-Copyright: 21 May 2012, <http://theanarchistlibrary.org/library/john-zerzan-patriarchy-civilization-and-the-origins-of-gender.pdf>.

فهرس

- أ -

- ب -

ـ ت ـ

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ش -

- ص -

- ق -

- ك -

مكتبة الفكر الجديد

هذا الكتاب

يضيف المعمار الكبير رفعة الجادرجي سفراً جديداً إلى منجزاتِه العلميّة والفكرية والفنيّة ويغني الثقافة العربية بهذه الدراسة الدقيقة التي تهدف إلى «بيان الموقف من ظاهرة العمارة والدور الاجتماعي للمعمار... والمسؤولية التي أنيطت به من قبل المجتمع، سواء أكانت هذه المسؤولية ضمنيّة أم في مخيّلة كليهما: **المعمار المكلّف** مقابل **المجتمع** الذي يتعامل معه».

يخاطب الجادرجي الإنسان العربي، وكلَّ مُتلقٍّ آخر بصورةٍ عامّة ليفتح أمامه الآفاق أمام فهم عميق لأهمية الرسالة الثقافيّة والإنسانيّة التي تبثّها العمارة. ولعلَّ هذا الكتاب يتبوّأ الطليعة بين الدراسات التي تناولت العمارة فناً ورسالة، ولرّبما هو الأكثر تميّزاً وشمولية ـ إذْ يخاطب المعمار المختص والقارئ العادي من دون أن يخسر شيئاً من الدقة العلمية ومن دون الوقوع في فخ التعقيد.

رفعة الجادرجي

معمار و منظّر و كاتب، من مواليد بغداد عام ١٩٢٦. مؤسس و مدير المكتب الاستشاري العراقي (١٩٥٢ ـ ١٩٧٨). تبوّأ عدة مناصب إداريّة في العراق بين عامي ١٩٥٨ و١٩٨٠. أستاذ زائر في جامعة هارفرد (١٩٨٣ ـ ١٩٨٦).

حائز أكثر من جائزة؛ و عضو فخري في الجمعية الملكية البريطانية للمعماريين منذ عام ١٩٨٢، وفي المعهد الأمريكي للمعماريين منذ عام ١٩٨٧. من مؤلفاته: **المسؤولية الاجتماعية لدور المعمار** (١٩٩٩)؛ **في سببية و جدلية العمارة** (٢٠٠٦)؛ **صفة الجمال في وعي الإنسان (سوسيولوجية الاستطيقية)** (٢٠١٣)، وغيرها.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٣٠ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-683-7